

## University of Groningen

### Ethiek tussen wetenschap en ideologie

Vandermeersch, P.M.G.P.

**IMPORTANT NOTE:** You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

*Document Version*

Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*

1987

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Vandermeersch, P. M. G. P. (1987). *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*. s.n.

#### **Copyright**

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

#### **Take-down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

*Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.*

Ethiek tussen wetenschap en ideologie  
Leuven, Peeters, 1987

INHOUD

1. WAT IS ETHIEK?

Een misschien al te vanzelfsprekende definitie	9
Van feit naar norm of van norm naar feit?	16
De dubbele reductie van de ethiek	21
Het parallelle discours van ethiek en wetenschap	24
Vrijheid, ervaring en wetenschap	27

2. GEZAG, WETENSCHAP EN IDEOLOGIE

De ideologische reductie van de ethiek	33
Scheiding van machten of verdeling van kennis?	37
De taak van de ethicus is een deeltaak	44
Ethiek als theoretische reflectie	51
De paradox van het onderricht	57

## Voorwoord

Na een periode waarin je over "moraal" best zweeg, hoor je tegenwoordig steeds nadrukkelijker over het belang van de ethiek spreken. Er wordt gezegd dat er dringend zorg nodig is voor de fundamentele westerse waarden, die anders verloren dreigen te gaan. Voor een deel is dat inderdaad het geval. Je kunt het dan ook alleen maar toejuichen als er een nieuw ethisch besef groeit in onze maatschappij die door techniciteit en management overspoeld dreigt te worden. Gaat het echter wel steeds om de échte westerse ethiek waarvoor men opnieuw aandacht vraagt? Wat is ethiek eigenlijk? Wat is het eigene van de westerse ethiek? Waarin verschilt zij van ideologie? Kun je haar aan de mensen opleggen zonder haar wezen aan te tasten? En dan vooral: kun je ze onderwijzen?

Na tien jaar het onderricht op dit "vakgebied" verzorgd te hebben, leken deze vragen mij nog steeds het minst opgehelderd. Ze glipten vaak door het dagdagelijkse ethische werk dat je steeds opnieuw dwingt om je met het concrete - het al te concrete - in te laten. Echte vragen kun je echter niet blijven ontwijken, en ook al is het veel comfortabeler als je de vrucht van je nadenken voor jezelf houdt, je pleegt als academicus vaandelvlucht als je deze vragen niet steeds opnieuw ter sprake brengt.

De vraag "Wat is ethiek?" staat in dit boekje dan ook centraal. Dat deze vraag vaak omslaat in de vraag "Wat is de taak van de ethicus?" heeft niet alleen te maken met de eigen positie van de schrijver, maar wellicht ook met de eigen wijze waarop het Westen de ethiek met de relatie tot gezagsfiguren heeft verbonden. Het is de bedoeling om het westerse mensbeeld, dat hiervan aan de basis ligt, in een tweede boek vanuit de geschiedenis te verhelderen. Ik heb bewust gekozen om deze twee delen te scheiden, zodat in dit werk de vraag "Wat is ethiek" in de actuele context voor zichzelf zou klinken. Om dezelfde reden heb ik in de tekst weinig melding gemaakt van auteurs en denkrichtingen aan wie ik voor mijn eigen reflectie schatplichtig ben. Het is niet dat ze verborgen hoeven te blijven: wie enigszins op het terrein thuis is, zal ze gemakkelijk herkennen. Als ze niet nadrukkelijk vermeld worden, dan is het omdat een debat al te vaak ontweken wordt met opmerkingen als: "Ja maar, auteur X., waarop U zich geïnspireerd hebt, zegt toch niet precies hetzelfde als U". Voetnoten zijn in deze tekst dan ook geen verwijzing naar bronnen of een verborgen beroep op gezagsfiguren. Het zijn gewoon voetnoten: bedenkingen in de marge, eresaluutjes en korte verwijzingen naar verdere informatie.

Dit boek is opgedragen aan de studenten van de theologische faculteit te Leuven. Mijn dank gaat in het bijzonder uit naar de studenten uit de licenties moraaltheologie, die mij de gelegenheid gaven om in de colleges heel wat literatuur te bespreken waaruit dit boek uiteindelijk gegroeid is.

Heel veel mensen hebben het manuscript gelezen. Zij hebben met hun bedenkingen de tekst steeds verder doen evolueren, zij hebben eindeloos naar zetfouten gespeurd en levendig gediscussieerd over de vraag wat nu noord- en zuidnederlands is en wat je daarmee nu moet doen (of: "wat je daar nu mee moet doen"). Het feit dat ik tenslotte een keuze moest maken die niet iedereen kon bevredigen, neemt niet weg dat ik hun allen erg dankbaar ben, in het bijzonder Dirk Boone, David Bos, Donald Loose, Bart Pattyn en Vincent Sansone. Een apart woord van dank gaat naar mijn medewerker Axel Liégeois, voor zijn geduld en nauwgezetheid bij het bijeenbrengen en het controleren van de gegevens en voor de vele gesprekken die aan de problematiek steeds meer contouren gaven.

Tenslotte: vaak wordt ethiek met gefronste wenkbrauwen of dodelijke ernst geassocieerd. Ten onrechte. Ik hoop dan ook dat de lezer aan dit boekje luimige ernst mag beleven, genot, of - om een oud woord op authentische wijze te herhalen - deugd.

Patrick Vandermeersch

# Hoofdstuk 1

## Wat is ethiek?

### Een misschien al te vanzelfsprekende definitie

Het lijkt vanzelfsprekend een inleiding tot de ethiek te beginnen met een definitie, zoals je ook in andere vakgebieden begint met een omgrenzing van het terrein waarover je het zult hebben. Gewoonlijk ga je dan uit van de betekenis van het woord zelf: ethiek komt van het griekse *ethos*,<sup>1</sup> dat zede of gewoonte betekent en moraal komt van het latijnse *mos (moris)*, dat ongeveer hetzelfde betekent. Zo doet ook het woordenboek,<sup>2</sup> dat ons direct erop attent maakt, dat ethiek en moraal niet alleen de gewoonten bestuderen, maar ook een oordeel proberen te vellen over de vraag of die zeden goed zijn en of een individu er zich aan moet onderwerpen. De ethicus of - om de oudere term te gebruiken - de moralist observeert de menselijke gewoontes dus niet zoals een ander het leven van de bijen

---

1. Hierbij wordt doorgaans in navolging van Aristoteles (in het begin van het 2de boek van de *Ethica Nicomachea*) toegevoegd dat er naast *éthos* ook *èthos* bestaat, dat de "zedelijke gezindheid" uitdrukt. Voor een klassieke en goede inleiding in deze zin, zie W. Leendertz & F.J. de Jong, *Beknopte inleiding tot de ethiek*, Deventer, Van Loghum Slaterus, 2de ed., 1976, p. 14-22.

2. **moraal:** (<Fr.), v. (*m.*), 1. de heersende zeden en gebruiken: *de losse moraal aan het Franse hof; Lecky's geschiedenis van de Europese moraal*; 2. zedelijke waardering van specifiek menselijke handelingen, zedenleer: *de christelijke moraal; dubbele moraal*, zedelijke waardering die voor de ene groep anders is dan voor de andere, b.v. anders voor de man dan voor de vrouw: *de dubbele moraal voor kunstenaars* (Vestdijk); 3. vaste zedelijke beginselen, iemands voorstelling van goed en slecht: *hij heeft geen moraal*; 4. zedeles: *bij elke fabel wordt de moraal in de beide laatste versregels meegedeeld*; (minder eig.:) les die men uit iets kan trekken: *dat is de moraal van de historie*; **-filosofie (...zofie)**, v., natuurlijke of wetenschappelijke zedenleer, deel van de praktische wijsbegeerte dat handelt over de beginselen, normen en wetten van het behoorlijk menselijk handelen; **-loos**, bn., amoreel; **-systeem**, o. (...sternen), (sic) moraaltheologisch systeem; **-t(h)eologie**, onderdeel van de r.-k. theologie dat handelt over de zedelijkheid der menselijke handelingen; **-t(h)eorie**, v., theorie omtrent de geldigheid van zekere moraal. Van Dale, *Groot woordenboek der Nederlandse Taal*, 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 10de ed., 1976. Het zal de lezer opgevallen zijn hoezeer deze definitie nog stamt uit de tijd dat men zuchtte naar een minder drukkende moraal. Revolutionaire denkbeelden waren nog niet aan de horizon verschenen, maar men droomde in het Noorden toch al van de losse moraal aan het Franse hof. De dubbele moraal die in deze definitie onmiddellijk op de christelijke moraal volgt en samen met haar (ten onrechte) gecursiveerd wordt, ontbrak nog in de 9de uitgave van 1970. Ze wordt hier voorzichtig binnengebracht. Men durft ze zich wel voor de verhouding tussen man en vrouw in te denken, maar in de realiteit blijkt ze toch slechts bij de kunstenaars te bestaan (In de meest recente 11de uitgave uit 1984 zal dit voorbeeld overigens gepreciseerd worden met: "in het dagelijkse spraakgebruik in 't bijz."). Natuurlijk, na zoveel libertinisme moest wel het spookbeeld opdoemen: hij heeft geen moraal! De vraag is dan inderdaad of je de moraal anders kunt bijbrengen dan door het vertellen van fabels (de 11de uitgave zal hier ook weer preciseren: niet alleen de historie, maar ook het verhaal kan moraal bijbrengen, en hiermee hebben wij de twee wijzigingen aangeduid die deze laatste editie van de voorgaande onderscheiden).

poogt te begrijpen. Hij probeert op verantwoorde wijze te zeggen of hij deze gewoontes goed vindt, en of zij de mensen binden: ethiek is dus niet enkel beschrijvend, maar ook normatief.

De definitie die je aan het begin van een handboek aantreft<sup>3</sup> luidt meestal als volgt: *ethiek is op de eerste plaats de wetenschappelijke studie van de zeden, d.w.z. de gedragsregels die op vanzelfsprekende wijze in een bepaalde maatschappij gelden, en van de wijze waarop groepen of individuen op deze regels reageren*. Dit deel van de ethiek wordt doorgaans *beschrijvende ethiek* genoemd, en het zal de lezer opgevallen zijn dat in het te bestuderen fenomeen direct twee aspecten onderscheiden worden: aan de ene kant heb je het onpersoonlijke en vanzelfsprekende van de zeden of gebruiken, die voor een bepaalde groep gelden. Men noemt dit vaak het "ethos". Het kan b.v. tot de gewoonte behoren dat je niet al te nadrukkelijk je verlangens uitstalt, maar erg discreet en via omwegen anderen laat vermoeden wat je wenst. Aan de andere kant heb je dan de wijze waarop iemand spontaan vanuit het hem aangereikte ethos op een bepaalde situatie reageert; hier hebben wij het dan over de bedenkingen of emotionele reacties van mensen zoals "dit is hypocriet!". Beide aspecten kunnen objectief beschreven en gesystematiseerd worden.

Het tweede deel van de definitie slaat doorgaans op wat men *normatieve ethiek* noemt: *ethiek is ook de wetenschappelijk verantwoorde poging om een oordeel te vellen over de bestaande zeden en de wijze waarop mensen daarop reageren*. De twee aspecten van het ethische leven komen hier terug, maar nu om een oordeel te ondergaan. Het kan dus zowel gaan over de vraag of monarchie een goede staatsvorm is, als over het ethische reageren zelf: is het zich-geschokt-voelen een goede ethische reactie?

Soms heeft de definitie van de ethiek nog een derde component. Het deelgebied dat eraan beantwoordt, noemt men *meta-ethiek*. Hier gaat het om *de methodologische reflectie op het statuut van de ethiek als wetenschap, op haar begrippenarsenaal en haar methoden*: wat zeg je precies als je beweert dat iets "goed" is, hoe kun je dat verantwoorden, hoe kun je jezelf overigens verantwoorden als je beweert dat je "kritisch" moet zijn en waarin verschilt een "morele" verantwoording van een "psychologische" ...?<sup>4</sup>

---

3. Zoals in W. Leendertz & F.J. de Jong, *o.c.*, p. 14-21; W. Frankena, *Ethics*, New Jersey, Englewood Cliffs, p. 4-5; J. Hospers, *Human Conduct. Problems of Ethics*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, (Shorter Edition) 1972, p. 4-10.

4. Het succes dat de meta-ethiek in de laatste jaren geniet, ontlokt vaak het verwijt dat zij een vluchtheuvel is voor ethici die zich niet aan het normatieve durven te wagen, maar

In de meeste handboeken zal men nog meer onderscheidingen binnen de zojuist geschetste onderverdeling aanbrengen. Dit gebeurt op verschillende wijzen: naarmate men de relatie tussen ethiek en andere wetenschappen scherp wil stellen maar ook volgens de opvatting van de schrijver over de eigen taak en mogelijkheid van het ethische bedrijf. Sinds men bijvoorbeeld de studie van de leefgewoontes in Patagonië "culturele antropologie" is gaan noemen en de aandacht is gaan toespitsen op de wijze waarop de mens zich tot de hem omringende zeden verhoudt, is men in de plaats van "beschrijvende ethiek" meer over "moraalwetenschap" of "ethicologie"<sup>5</sup> gaan spreken. Men bestudeert het aparte van de "moraliteit" als typisch menselijk fenomeen, en men ontleedt er de verschillende constanten van: wat is het geweten, wat is de plicht, wat is schaamte en wat is schuld, wat is solidariteit...? Hoe gaan mensen te werk als zij deze gevoelsmatige ethische reflexen proberen te ordenen? Er wordt daarbij vaak betoogd dat alleen de beschrijvende moraalwetenschap die vanuit deze vragen ontstaat objectief en wetenschappelijk kan zijn, terwijl de normatieve ethiek nooit dezelfde graad van zekerheid bereikt en in het subjectieve blijft steken...

"Objectiviteit" is blijkbaar een belangrijk discussiepunt voor de ethicus die in het respectabel gezelschap der wetenschappen geaccepteerd wil worden. Soms wordt er veel nadruk op gelegd: "Deze (nl. de beschrijvende ethiek) is, evenals de economie, de natuurkunde, enz., een reële wetenschap van positief of niet-normatief karakter".<sup>6</sup> Maar laten wij intussen niet vergeten dat het precies de onwetenschappelijke, normatieve ethiek is die in de volksmond voor de échte ethiek doorgaat. Mede gedwongen door sociale druk, ontkomt de ethicus er meestal niet aan normen te funderen. In verband met kunstmatige inseminatie wordt van de ethicus niet verwacht dat hij zou uiteenzetten: "Bij alle volkeren spelen er rond seks schuld- of schaamtegevoelens mee, hoewel het aandeel van deze gevoelens kunnen verschillen. Als wij nu vanuit ons cultureel verleden het precieze punt van de kunstmatige inseminatie proberen te plaatsen, dan kunnen wij begrijpen dat..." Neen. Mensen willen geen ge-

---

zowel de "moed" die aan de ethicus blijkbaar toegewenst moet worden als het bestaan van deze meta-ethiek zelf wijzen erop dat ethiek geen vanzelfsprekend bedrijf is.

5. Zoals in het voortreffelijke boek van J. Kruithof, *Eticologie. Een inleiding tot de studie van het morele verschijnsel*, Meppel, Boom, 1973.

6. W. Leendertz & F.J. de Jong, o.c., p. 18. Een voetnoot voegt eraan toe: "Met 'wetenschap' wordt hier een systeem van onderling samenhangende zijnsoordelen bedoeld. Bij 'kritische bezinning op deze moraal en moraliteit', die in de staart van de definitie voorkomt, gaat het om waardeoordelen en dus niet om wetenschap". De vraag wat deze waardevrijheid in de beschrijvende ethiek, maar ook in de andere wetenschappen precies inhoudt, komt straks ter sprake.

documenteerde, genuanceerde en op den duur vervelende uitleg maar een desnoods roekeloze uitspraak over wat mag en niet mag. Zij willen iemand die het lef heeft te zeggen wat er met de medische diepvries nu wél en niet mag gebeuren. Wie als ethicus geen normen durft te verdedigen, pleegt volgens het grote publiek vaandelvlucht.

Als ethicus ontsnap je er dan ook niet aan naar een methode te zoeken voor deze normatieve ethiek. Twee wegen staan voor je open en tot op zekere hoogte kun je ze met elkaar combineren. Enerzijds kun je proberen te *reconstrueren hoe normen tot stand komen*. Uit een "grondervaring" probeer je dan ethische stellingen rationeel af te leiden, en deze verder te confronteren met de besluiten waartoe het spontaan aanvoelen van de groep rondom je gekomen was. Op deze wijze bereik je echter zelden het concrete detail. Solidariteit mag best een belangrijke ethische opgave zijn, maar het blijkt een krachttoer om uitgaande van dit algemene begrip een moreel oordeel te vellen over pensioenregelingen of belastingschalen.

Om het concrete te benaderen verkiezen sommigen dan ook een andere methode dan die van de reconstructie: ze raden je aan *een systeem van ethische oordelen te testen op zijn consistentie*. Misschien bereik je langs deze weg overigens opnieuw enkele algemene formuleringen. Zo kun je iemand vragen hoe hij zijn radicaal afwijzen van iedere vorm van abortus rijmt met zijn even sterke veroordeling van wie uit gewetensovertuiging militaire dienst weigert om hem op die wijze tot een verder doordenken van "respect voor het leven" te brengen. Normatieve ethiek die op deze wijze wordt bedreven boekt vooruitgang door het trapsgewijs elimineren van contradicties en inconsequenties. Vragen die voortvloeien uit de confrontatie van verschillende ethische systemen worden op die wijze echter niet opgelost: monogamie en polygamie horen thuis in een apart ethisch systeem, dat hoogstens afzonderlijk consistent gemaakt kan worden. Zowel de moeder-bij-de-haard-ideologie als de playboy-levenswijze van het jonge succesvolle kaderlid hebben een eigen logica, maar wat is nu de grond om het éne als beter dan het andere te beoordelen?

Komen wij op die wijze niet opnieuw bij de eerste methode die vanuit het concrete naar een ethische grondervaring of minstens naar grondgegevens peilt, en moeten wij niet stellen dat de twee methodes complementair zijn? Wellicht wel, maar daar zal niet iedereen het mee eens zijn. Heel wat voorstanders van de tweede methode stellen dat je niet verder kunt gaan dan het consistent maken van een vooraf gegeven ethisch systeem. Zij wijzen er ons op dat verschillende levenswijzen best tot op zekere hoogte naast elkaar kunnen bestaan. De enige ethiek die dan reëel bedreven kan worden is de beperkte onderneming die "casuïstiek" heet: het ene concrete geval na het andere bespreken. Je kan er eerst over



discussiëren of belastingsontduiking moreel verantwoord is, je vervolgens afvragen of het wel goed is dat iedereen zoveel mogelijk belastingsvrije giften voor goede doeleinden uitdeelt, om hieruit voor jezelf proberen uit te maken welke rol je aan de staat toekent. Op die wijze betracht je binnen een gegeven ethische denkstijl een zekere consistentie tussen stellingnames op verschillende vlakken. De intuïtie die je hierbij leidt, zo wordt dan verder gesteld, is niet zozeer positief als wel negatief: de mens wordt bij zijn ethisch aanvoelen veeleer geleid door de reactie "dat kan toch niet!" dan door de positieve ervaring van iets dat er nog niet is, maar dringend nagestreefd moet worden.<sup>7</sup>

Misschien reikt deze laatste bewering verder dan de gewone verdediger van de casuïstiek veelal beseft, zoals later zal blijken. Daarenboven komt de "zekere hoogte" waarop de verschillende levenswijzen naast elkaar kunnen bestaan, erg problematisch over. In een wereld die steeds meer één wordt, waarbij verschillende culturen elkaar niet langer kunnen ontwijken, is het opvallend dat de onenigheid zich toespitst op punten die voor het Westen - in theorie althans - centraal staan: het gebruik van geweld, de onvervreembare waarde van het individu, de gelijkwaardigheid van mensen, het belang van de democratische rechtsstaat, de vrijheid van het persoonlijke geweten, het recht op informatie en inzicht... Vooral het ideaal van tolerantie, dat als principe in het Westen algemeen ingang heeft gevonden, wordt niet door alle andere culturen gedeeld. Onverwacht staat de westerling voor de vraag hoever hij op grond van zijn eigen tolerantie de intolerantie van anderen moet accepteren. Tegelijk beseft hij dat hiermee een onuitgesproken, maar essentiële identiteit verloren dreigt te gaan en poogt hij zijn eigen levensbeschouwing nu eens duidelijk voor zichzelf te formuleren.

Het kan de lezer verwonderd hebben dat wij tot nog toe voorbijgingen aan het klassieke onderscheid tussen *wijsgerige* en *theologische ethiek* of, volgens een ander taalgebruik, tussen *moraalfilosofie* en *moraal-*

---

7. Vaak wordt dit een "contrastervaring" genoemd. De eerste expliciete tekst die hierover handelt is die van E. Schillebeeckx, 'Theologische draagwijdte van het magisteriële spreken over sociaal-politieke kwesties', *Concilium* 4 (1968) nr. 4, p. 21-40. Een vraag die je hierbij moet stellen is of de term "contrastervaring" niet op al te vanzelfsprekende wijze het protest tegen onrecht oproept. M.a.w. suggereert hij niet al te gemakkelijk dat de moraliteit haar oorsprong vindt in een reactie tegen iets of iemand, die als localiseerbare pool van agressie aan het werk is. Er is misschien een diepere ervaring van ethisch appèl, zoals b.v. in het contact met een demente bejaarde, waar je perplex staat en je afvraagt hoe je hier een reëel menselijk contact kunt leggen, en dit niet uit plicht, niet om de rechten van die verwaarloosde groep tegen anderen te verdedigen, maar veel fundamenteler: de confrontatie met de eigen hulpeloosheid bij de vraag wat de mens nu eigenlijk is en wat de confrontatie met andermans hulpeloosheid in jezelf wakker maakt.

*theologie*.<sup>8</sup> Het onderscheid lijkt toch voor de hand te liggen: ethische regels kunnen op een godsdienstige basis rusten, maar je kunt ook proberen ze te funderen zonder een beroep op het bovennatuurlijke. Dat klinkt eenvoudig. Zodra je echter probeert de gebruikte termen in te vullen, kom je voor moeilijke problemen te staan. Termen als "het bovennatuurlijke" en "de openbaring" lijken eerder eigen aan filosofen die proberen theologen vast te pinnen, dan aan die theologen zelf. Bijbel- en traditiestudie hebben hun maar al te duidelijk gemaakt dat de openbaring nooit zomaar uit de hemel is gevallen en dat het bovennatuurlijke een grondig begrip van het natuurlijke veronderstelt. Zo geldt het ook omgekeerd: de filosoof weet maar al te goed hoe complex en ondoorzichtig de zogeheten "zuivere rationaliteit" is waarin men hem wil opsluiten. De relatie tussen filosofie en theologie wordt voorts verschillend gezien in de verschillende bestaande theologische en wijsgerige scholen. Zo heeft de thomistische hoofdstroming van de katholieke theologie de wijsgerige optiek steeds beschouwd als integrerend deel van haar eigen benadering, en heeft zij haar ethische normen gebaseerd op een begrip dat voor de protestantse traditie als per se niet-theologisch moet overkomen: de natuurwet.

Terwijl deze bedenkingen in je hoofd opkomen, besef je plotseling hoe netjes voorkomende definities een reële problematiek kunnen toedekken. Je denkt dan terug aan de eerste definitie, die je tot nu toe achteloos hebt binnengehaald, nl. de "objectiviteit", die het kenmerk van de wetenschappelijkheid zou zijn, en waaraan de beschrijvende ethiek wél, maar de normatieve ethiek niet zou beantwoorden. Moet dit ideaal niet nader bekeken worden? Vraagt de formulering je niet in te stemmen met een historisch gegroeide toestand vol onderliggende belangenconflicten? Je staat voor een torenhoog probleem: zouden de heldere definities, die zo vanzelfsprekend heten, misschien dienen om essentiële ethische vragen uit de weg te gaan en het spreken van de ethicus naar die klassieke kanalen te leiden, waar zijn woorden ongevaarlijk worden en rustig kunnen wegvloeien naar de zee, waarvan Prediker al zei dat zij er

---

8. Soms probeert men ook de termen "ethiek" en "moraal" voor een apart gebruik van elkaar te onderscheiden, maar de wijze waarop dit gebeurt is zo verschillend naargelang auteur en specifieke situatie dat wij er niet op kunnen ingaan. In protestantse landen wordt de "moraal" soms voor de rooms-katholieke moraaltheologie gereserveerd, terwijl de ethiek dan eerder voor het neutrale niet-kerkelijke theologische vak binnen de "duplex ordo" gebruikt wordt. In katholieke kringen is men soms de term "moraal" gaan mijden om zijn onprettige emotionele lading, en is men daarom meer van "theologische ethiek" gaan spreken. Persoonlijk verkies ik beide termen door elkaar heen te gebruiken, om samen met de complexe realiteit ook de ambivalente gevoelens die ze oproept aan te duiden: dit geheel vormt het ethische probleem dat tot klaarheid gebracht moet worden. Wie met een terminologisch mes de modder van het probleem afkrabt, spreekt misschien over een helderder, maar minder interessant artefact.

niet vol van wordt? Plotseling moet je halt houden en beseffen dat de inleiding, die je al bijna dacht geschreven te hebben, een onverwachte wending neemt. Je dacht eraan het klassieke en haast voorgeprogrammeerde schema te volgen dat je er nu toe zou brengen te spreken over verschillende types van ethische argumentering. Je dacht erop te wijzen dat er ethische systemen zijn die uitgaan van het beoogde resultaat van het menselijk handelen (de teleologische systemen), terwijl andere de ervaring van plicht en verantwoordelijkheid als vertrekpunt van de ethische reflectie centraal plaatsen (de *deontologische* systemen). Een ander belangrijk onderscheid dat je dan zou bespreken, heeft te maken met de wijze waarop het genot binnen de verschillende ethische systemen gewaardeerd wordt: het *hedonisme* zet het zonder meer voorop, het *eudemonisme* kiest voor een meer subtielere en rationele opvatting van het geluk, en voor nog andere opvattingen hebben genot noch geluk uitstaans met de betrachting van de ethiek. Je zou vervolgens andere particuliere ethische systemen moeten bekijken, en nagaan hoe zij deontologische of teleologische motieven combineren met specifieke opvattingen over de zin van het leven: wat zegt de *utilitarist* precies als hij zegt dat je naar het meest voordelige moet streven, de *personalist* als hij de waarde van de menselijke "persoon" verdedigt, de verschillende voorvechters van een *waardenleer* als zij een hiërarchie van "waarden" opstellen...? Je zou het dan tenslotte over de verschillende types van argumentering kunnen hebben, en je de vraag stellen of zij binnen een bepaald systeem bewijskracht hebben, en of zij ook buiten dit systeem hun geldigheid bewaren. Eenmaal je dat allemaal gedaan hebt, zou je als resultaat een aantal modellen van ethische reflectie voor je uitgestald zien, waaruit je misschien dit zou kunnen kiezen dat je het meest verantwoord vindt of je het best ligt. Doch zodoende zou je aan een centrale vraag zijn voorbijgegaan: door welke culturele context word je eigenlijk bepaald als je over ethiek gaat nadenken en erover praat, en wat kan dit spreken eigenlijk tot stand brengen? Deze vraag moet je behandelen vóór je de verschillende types van ethisch redeneren met elkaar vergelijkt. Ongetwijfeld, het behoort tot het werk van de ethicus dat hij er b.v. op wijst dat iemand die beweert dóór en dóór hedonist te zijn er niet in slaagt om alle consequenties van zijn optie te handhaven, of dat de met de ogen naar de hemel gerichte asceet best een snoeper kan zijn, die aan de greep op aardse goederen slechts verzaakt ten voordele van het nog subtielere genot van de macht over andermans ziel. Een belangrijk deel van de ethische reflectie bestaat inderdaad in de evaluatie van verschillende ethische modellen. Alleen: dit veronderstelt een voorafgaande typisch-menselijke interactie die aan het ethische spreken een apart karakter verleent. Je spreekt niet "als ethicus" zolang je alleen maar informatie

doorgeeft, zoals onderzoekers het op het terrein van de andere wetenschappen kunnen doen. Inzake ethiek is het spreken niet enkel het medium om resultaten door te geven, maar het onderzoeksinstrument zelf. Misschien is het zelfs nog meer: de daad waardoor ethiek tot stand komt. Het klinkt misschien verontrustend, maar het stond - zoals alles overigens, zegt men - reeds bij Plato:<sup>9</sup>

**Socrates:** Door wat te doen beslissen de opmeters over groot en klein? Is 't niet door te meten?

**Anonymus:** Ja.

**Socr.:** En over zwaar en licht? Door te wegen?

**Anon.:** Door te wegen, inderdaad.

**Socr.:** En over veel en weinig? Door te tellen?

**Anon.:** Ja.

**Socr.:** En over rechtvaardig en onrechtvaardig dan? Antwoord!

**Anon.:** Ik kan niet.

**Socr.:** Zeg dan: door te spreken.

### **Van feit naar norm of van norm naar feit?**

Ethiek zou dus op de eerste plaats een aparte wijze kunnen aanduiden van menselijk gesprek en communicatie. Met de ethiek is er niet zomaar een spreken verbonden dat aan een ander vertelt over het op zichzelf bestaand object "ethiek". Het gaat er om een spreken dat de ethiek zelf tot stand brengt. Je schrikt even, en je beseft dat het best was je even achter de autoriteit van een desnoods apocriefe Plato te verschuilen: anders zag je nu wellicht gefronste wenkbrauwen, en jouw boek werd dichtgeslagen. Ben je nu geen pleidooi voor het meest volstrekte relativisme aan het houden? Als ethiek niets anders is dan afspraken die mensen met elkaar maken... Je ziet het parlamentsgebouw vóór je, met de woelige debatten maar ook met de frequent lege plaatsen, waar de diepzinnige en fundamentele beslissing valt dat het aftoppen van salarissen met 2,63% precies datgene is wat nu moet.

Waar komt die angst vandaan dat je in een volstrekt relativisme zou terechtkomen wanneer je de Socratische uitspraak ernstig neemt? Sterrenkundigen geraken niet in paniek door de suggestie dat hun theorieën over het uitdeinen van het heelal voortkomen uit de gesprekken die zij met collega's voeren. Zij zouden even glimlachen bij zo'n candide beschuldiging. Is een ethicus van nature lichtgeraakt? Of bevat de bedenking een

---

9. Plato, *Het rechtvaardige*, 373 b-c, in: Plato, *Verzameld werk* (Vertaald door X. de Win) Antwerpen & Baarn, De Nederlandsche Boekhandel & Ambo, 1978, deel 5, p. 512.

stukje waarheid, zodat hij zich ongemakkelijk begint te voelen? En toch: weet iedereen het eigenlijk niet? Neem b.v. het debat rond aids. Wie voldoende geïnformeerd is, weet natuurlijk dat twee trouwe partners weinig kans hebben om besmet te worden. Als dit nogal duidelijk vaststaand gegeven door bepaalde instanties zoals regeringsfunctionarissen en kerkleiders in woorden wordt omgezet, komt er gemakkelijk protest tegen mogelijk "gemoraliseer". Is het omdat de uitspraak in hun mond plots onwaar kan worden? Neen, natuurlijk. Wanneer deze instanties het zogeheten pure feit onder woorden brengen, is het echter wel zo dat de uitspraak een andere betekenis krijgt. De (eventueel louter impliciete) verwijzing naar een levensbeschouwelijke achtergrond maakt allerlei motiverende en protesterende krachten wakker. Ook al krijgt de uitspraak er geen nieuwe informatieve inhoud door, zij verandert van *vorm*. Hier stoten wij op het eigene van het ethische spreken: het is een spreken dat binnen een bepaalde maatschappelijke context gekoppeld is aan een motiverende functie. Dát er op een ethische wijze gesproken wordt, lijkt soms zelfs belangrijker dan de inhoud van wat er gezegd wordt. Meestal wordt de ethicus hier onwennig bij, en vaak poogt hij dan ook dank zij heldere definities over zijn vakgebied de rol te ontvluchten die hem opgedrongen wordt. Maar als de sociale realiteit zo is dat het niet minder de vorm dan de inhoud is die de ethiek als ethiek bepaalt, dan moet je hier eerst klaarheid in scheppen vóór je aan een inhoudelijke discussie over de verschillende ethische modellen begint.

Laten we terugkeren naar een van de eerste vanzelfsprekendheden: er is een onderscheid tussen beschrijvende en normatieve ethiek en dit onderscheid hangt samen met de mogelijke wetenschappelijkheid van de discipline. Op deze schijnbare vanzelfsprekendheid volgt in de handboeken doorgaans het klassieke probleem van de overgang van feit naar norm: er bestaan heel wat gedragingen en meningen die door een hele groep mensen gedeeld worden, maar dit betekent nog niet dat die de goede zijn. Een individu kan in weerwil van een hele groep gelijk hebben, en de levensstijl die aan het statistisch gemiddelde beantwoordt, is zelden de meest hoogstaande. Als men eenmaal dat soort bedenkingen heeft geopperd, lijkt de eigen taak van de ethicus zich vanzelf te profileren. Hij is het die de mensen moet overtuigen dat iets "moet" of juist "niet mag". Terwijl ook historici, sociologen, psychologen en antropologen de zedelijke respons van mensen kunnen beschrijven, is het aparte terrein van de ethicus precies die overgang van feit naar norm. Van de ethicus wordt speciaal verwacht dat hij moraliseert of, om een minder belaste term te gebruiken, dat hij motiveert.

Helemaal onjuist is dit niet. Wij willen niet de stelling verdedigen dat de ethicus alleen maar een neutrale observator is. Wel stelt zich de

vraag of het strikte onderscheid tussen beschrijvende en normatieve ethiek geen vooronderstelling verbergt m.b.t. de wetenschappelijkheid; nl. dat wetenschappelijkheid die vorm van kennis zou zijn die door haar bestaan zelf het normatieve tot het neutrale zou kunnen reduceren. Aansluitend zou men verder moeten vragen of de normatieve ethiek dan inderdaad van die neutrale feitelijkheid vertrekt om deze met menselijke verantwoordelijkheid en plichtsgevoel te doordrenken.

Laten we de zaak concreet bekijken, vanuit de twee aspecten die in de ethiek doorgaans worden onderscheiden. Allereerst zijn er dus de zeden, die "objectief" bestudeerd kunnen worden. Laten wij proberen ons voor te stellen dat een Afrikaanse vrouw, die in de vanzelfsprekendheid van haar traditie de besnijdenis heeft ondergaan, nu gaat bestuderen hoe de positie van de vrouw in het Westen er uitziet, welke zeden daar heersen i.v.m. taakverdeling tussen man en vrouw, het terrein van de eigen gezagsuitoefening en de economische afhankelijkheid, de emotionele bevrediging die men uit de "relatie" (wat een vreemde term...) meent te mogen verwachten, etc. Wat bedoelen wij nu als wij zeggen dat het toch belangrijk is dat haar onderzoek "objectief" of "wetenschappelijk" zou plaatsvinden? Ongetwijfeld, dat zij erin zou slagen voldoende van de a-priori's van haar eigen cultuur los te komen om onze manier van doen, met onze vanzelfsprekendheden maar ook met onze zelfkritiek en met de dynamiek waarmee wij onze zeden pogen te herschikken, rustig en zonder vooringenomenheid te kunnen bekijken. In die zin verwachten wij dat zij afstand neemt van het "normatieve": dat zij onze levenswijze niet direct met de normen van haar cultuur zou nameten. Maar wat betekent die objectiviteit voor haarzelf? Zou het geen fictie zijn te veronderstellen dat de wijze waarop zij haar eigen levensgewoontes beleeft en er bedenkingen bij ontwikkelt niets te maken heeft met het feit dat zij gaat kijken hoe het elders gebeurt? Zou zij enkel gedreven worden door een aparte kennisdrang, die onafhankelijk van de reactie op de haar omringende zeden een autonoom en "neutraal" leven zou leiden?<sup>10</sup> Dit lijkt moeilijk vol te houden, vooral omdat wij ons heel goed bewust zijn van de wijze waarop eigen ethische vooringenomenheid de observatie van andermans leven kan kleuren. Wij laten ons bij de bedenkingen over objectiviteit vaak mis-

---

10. Voor onze cultuur zou het boeiend zijn hier een historische excursie over de "curiositas" in te lassen: aanvankelijk was ze duidelijk een ondeugd, maar mettertijd werd de nieuwsgierigheid bijna de belangrijkste deugd van de op wetenschappelijke vooruitgang beluste westerling. Het "cabinet der curiositeiten", dé attractie van de kermis van vorige eeuw, waarbij de nieuwsgierigheid met de charme van het stiekeme werd getooid, is een boeiend cultuurhistorisch fenomeen. Zie O. Impley & A. MacGregor, *The Origins of Museums. The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1985.

leiden door het model van de perceptie, waarbij het "zien met eigen ogen" ons direct buiten iedere vorm van gezagsafhankelijkheid zou plaatsen. Nu is het hier zeker niet de bedoeling om een onkritische goedgelovigheid te gaan prediken, integendeel zelfs. Waar wij wel de aandacht op willen vestigen is dat er ook een *wil* is om andermans levenswijze te bekijken en de eigen vanzelfsprekendheden ter discussie te stellen, dat deze wil niet buiten de ethische motivering staat maar er deel van uitmaakt, en dat hij bepalend is voor het feit of wij onze ogen richten op datgene wat inzicht verschaft, en wij de juiste observatiemethodes gebruiken die voor de "objectiviteit" vereist zijn.

Voor wij het verder over die correcte ingesteldheid hebben, die de precieze observatie van andere levenswijzen mogelijk maakt, moeten wij het nog even over het andere aspect van de ethiek hebben: de studie van de zedelijkheid, d.w.z. van de de reacties die mensen ontwikkelen in de relatie tot de hen omringende zeden. Ook hier zou de beschrijvende ethiek naar verluidt objectief en neutraal opereren. Is het echter wel zo? Laten we het voorbeeld nemen van de jongen die op sleeptouw genomen wordt door kameraden om enkele vandalenstreken uit te halen, en op zijn aarzeling te horen krijgt: "Zie je wel, je durft niet!"<sup>11</sup> Hoe constaterend deze uitspraak ook mag zijn, ze bedoelt helemaal niet neutraal te blijven, maar ze wil precies die emoties oproepen die nodig zijn om de betrokkene ertoe te bewegen zich bij het groepsgebeuren te voegen, of anders stilletjes af te druipen. Het komt ons vanzelfsprekend over dat mensen veranderen wanneer zij de waarheid te horen krijgen over wat in hen omgaat. Dit is zelfs het object geworden van een erkende sociale praktijk, de psychotherapie. Ook hier zal er gezegd worden dat de therapeut "neutraal" hoort te zijn. Dit kun je ook onderschrijven als hiermee bedoeld wordt dat hij geen vooringenomen positie mag innemen. Hij mag b.v. zijn patiënt niet wijsmaken dat zijn onvermogen om een relatie aan te gaan uit onverwerkte schuldgevoelens voortkomt, terwijl hij eigenlijk lijdt aan een narcistische problematiek. Er mag dus geen willekeur zijn in de interpretatie; zij moet in die zin "objectief" blijven. Maar is zij daarom neutraal, in de zin dat zij het innerlijke van de andere niet beroert? Is het

---

11. Toen het manuscript werd nagelezen merkte iemand op dat ik hier toch een zeer klassiek "moreel" voorbeeld genomen heb. De directe inspiratiebron was inderdaad het didactisch filmpje *Right or Wrong? Making moral Decisions* van Judson & Laudis, waarbij dit voorval het uitgangspunt is voor de vraag of de politie er goed aan doet de jongen te straffen, of de jongen zijn kameraden aan de politie mag verraden, of een lid van het kerkbestuur mag proberen de jongen hiertoe te beïnvloeden, etc. Misschien had ik evengoed het (minder onschuldige?) voorbeeld kunnen nemen van de jongen, die zijn grootmoeder niet wil kussen, om aan te tonen dat een "neutrale" interpreterende uitspraak minstens even beïnvloedend kan zijn als een direct-directieve.

pure afstandelijke observatie als je zegt: "Eigenlijk ben je bang dat je bij je verlangen om eindeloos bewonderd te worden door de mand zult vallen, dat je je afhankelijk van iemand zult voelen, en dat is iets wat je niet kunt accepteren..." Integendeel, de bedoeling is wél dat er uit deze objectieve constatering een les wordt getrokken, en dat het besef "ben ik dan misschien een narcist?" tot iets meer dan intellectuele nieuwsgierigheid zou prikkelen.

Het zoeken naar feiten is dus niet vreemd aan de ethische bekommernis. Het maakt er veeleer deel van uit. Uiteraard: wie nagaat hoe anderen leven en op normen reageren, bekijkt zijn eigen vanzelfsprekendheden op enige afstand, en neemt een andere houding aan dan wie zich zonder verder nadenken aan de zeden onderwerpt. Het is echter misleidend om dit "neutraliteit" te noemen: dat suggereert dat men het normatieve helemaal zou verlaten, waarna het normatieve op een andere wijze opnieuw opgebouwd zou moeten worden. Dan krijg je inderdaad de verkeerde indruk dat de eigenlijke ethiek erin bestaat aan neutraal feitenmateriaal een gevoel van verplichting toe te dienen, zoals een handige kok het eischuim door de roux mengt om een luchtig soufflé te krijgen. Maar als de realiteit anders is, als het inderdaad zo is dat mensen vanuit een ethische vraagstelling naar kennis gaan zoeken, waarom gebruikt men dan dit misleidende beeld van de neutraliteit? Is er een reden om de suggestie overeind te houden dat de ethiek er op de eerste plaats in bestaat dat een mens zich door een ander laat motiveren? Is dit "motiveren", dat nog nadere omschrijving behoeft, om een of andere reden belangrijker dan de kennis als motief voor het ethische leven?

Wij moeten dus de verborgen zin van deze misleidende voorstelling van zaken verder onderzoeken. Tegelijk begint het probleem zich wat scherper af te tekenen en een hypothese dringt zich aan ons op. Men zegt gewoonlijk dat het wetenschapsideaal in onze westerse wereld kon opkomen omdat wij enkele eeuwen geleden de vrijheid wisten te veroveren op al te gemakkelijk aanvaarde gezagsuitspraken. Zou het steeds weer voorgespiegelde fundamentele onderscheid tussen de ethische en de wetenschappelijke benadering van de realiteit misschien minder te maken hebben met de opkomst van een nieuw kennismodel, waardoor de werkelijkheid beter onderzocht kon worden, dan met de zich dieper voltrekende culturele verschuiving m.b.t. het aanvaarden van gezag? Als de ethiek bij het ontstaan van de wetenschappen iets "anders" moest worden, dan was het misschien niet zozeer omdat zij onlosmakelijk met het oude wetenschapsideaal verbonden was, maar omdat zij meegesleurd werd door het verdwijnen van het oude type van gezag.

Je zou de hypothese over wat toen gebeurde als volgt kunnen preciseren: het ontstaan van de wetenschappen was een element dat deel uit-



maakte van de opkomst van nieuwe vormen van gezagsuitoefening. Voor de ethiek was het niet van meet af aan duidelijk wat er aan de hand was. Voortgestuwd door het golfsgewijs voortschrijdende proces maar ook naar achteren getrokken door herhaalde restauratiepogingen, moest zij nu eens hulpeloos en dan weer verkrampt naar een nieuwe eigen plaats zoeken. Binnen de nieuwe vormen van gezagsuitoefening speelde zij in op een vaag aangevoelde nood om zoiets als "motivering" in stand te houden en hoewel dit nu op een andere wijze dan voorheen zou moeten gebeuren, leek dit dan weer in het verlengde van wat de ethiek vroeger deed te liggen. In zo'n onheldere positie riskeerde ethiek echter opgeslokt te worden door een nieuwe maatschappelijke functie die intussen nodig was geworden: die van de ideologie. Om deze hypothese verder te onderzoeken moeten wij het westers wetenschapsideaal nader bekijken. Het zal hierbij opvallen dat de opkomst van dit ideaal gepaard ging met een drastische reductie van het ethische veld.

### **De dubbele reductie van de ethiek**

Als je de klassieke ethische tractaten van enkele eeuwen geleden vergelijkt met wat tegenwoordig doorgaans van de ethiek verwacht wordt, vallen direct enkele merkwaardige verschillen op. Op de eerste plaats was het terrein van de ethiek vroeger veel uitgebreider. Ethiek bestond erin het gehele leven op verantwoorde wijze te ordenen, zonder één aspect over te slaan. De "prachtlievendheid" was er een deugd: hoe je je fortuin zou gebruiken om op royale wijze grote zaken tot stand te brengen was er evenzeer het onderwerp van morele bekommernis als het cultiveren van de vriendschap.<sup>12</sup> Onderwerpen die enkele eeuwen geleden nog hete hangijzers waren, hebben soms nog meer hun ethische lading verloren. Zo was de vraag of je op geleend geld rente mocht vragen lang het onderwerp van een hoog oplopend ethisch dispuut. Tegenwoordig komt de zaak voor als een puur technische en economische kwestie. Wie als ethicus daarover zijn mening verkondigt, wordt gegarandeerd beschuldigd van grensoverschrijding. Het is zelfs zo dat problemen die voor de ethicus voor grondopties doorgaan, vaak niet meer als ethisch onderkend worden,

---

12. Wie gewoon het lijstje der deugden uit Aritoteles' *Ethica Nicomachea* naast het hedendaagse aanvoelen plaatst, merkt direct het verschil. Aristoteles heeft het over dapperheid, matigheid, vrijgevigheid, prachtlievendheid, grootmoedigheid, juist ingeschatte ambitie, juiste mate van agressie bij het opkomen voor zichzelf, vriendelijkheid, waarheidsliefde, speelsheid, discretie, rechtvaardigheid. Verder wijst hij op de "verstandelijke" deugden, waarvan het nastreven evengoed ethische plicht is: wetenschap, verstand, kunst, wijsheid...

terwijl minder belangrijke kwesties om ideologische redenen geprononceerd voorgesteld worden. Zo kun je aan een katholieke universiteit tot je verrassing meemaken dat er geen protest rijst als een hoogleraar in de geneeskunde er de stelling verdedigt dat de medische deontologie strikt zou moeten verbieden dat een arts aan zijn patiënt de diagnose "kanker" meedeelt. Vreemd: hoe omzichtig je in de praktijk ook moet zijn, een dergelijk toedekken van de dood en het weigeren van het recht op waarheid is als algemeen principe met het christendom toch moeilijk verzoenbaar. Vreemder nog is dat het tegelijk binnen dezelfde kring niet genomen wordt als je even glimlacht wanneer anticonceptie nog steeds wordt voorgesteld als een zwaar ethisch probleem... Het voorbeeld is niet toevallig gekozen: het terrein van de ethiek is voor de meesten verschrompeld tot dat van de seksualiteit en de nauw verwante medische ingrepen in het leven, waarbij sommigen ook nog oog zullen hebben voor sociale rechtvaardigheid en een enkeling voor ecologie. Men zou het echter hoogst ongewoon vinden als je sprak van de ethische plicht om je woning zo esthetisch mogelijk in te richten... Het zijn dus niet langer álle menselijke daden die ethische bekommernis oproepen, maar slechts een bepaalde zone van het menselijke gedrag.

Een tweede verschuiving heeft betrekking op de innerlijke beleving van de ethiek: zij wordt meestal gereduceerd tot wat de mens emotioneel beweegt om iets te doen of te laten. Vooral het gevoel van "verplichting" is hierbij de laatste eeuwen steeds meer gaan overheersen. Moraal werd bijna synoniem met: "er is iemand met gezag die mij zegt wat ik moet doen en wat ik moet laten, en die ander is erin geslaagd zo diep in mezelf door te dringen, dat ik me slecht voel als ik er maar aan denk anders te handelen". Het ethische besef werd op die wijze vanzelf een onprettig besef, en het komt bijna shockerend over als je anderen eraan herinnert dat vroegere definities ethiek omschreven als de kunst om gelukkig te zijn. "Moraal" wekt bij ons doorgaans zo sterk het gevoel van verplichting en afhankelijkheid op, dat het je moeite kost om een handboek voor moraal te herkennen in een klassiek tractaat uit onze ethische traditie, als Aristoteles' *Ethica Nicomachea*. Het werk ademt zozeer de gemoedelijke sfeer van gelijken die samen over de zin van het leven keuvelen, die er direct mee akkoord gaan dat dit het geluk is en die dan verder dit geluk pogen te preciseren, dat het weinig gemeen lijkt te hebben met wat de term "moraal" bij ons oproept. En toch: wanneer Thomas van Aquino in zijn *Summa Theologica* het aristotelisch gedachtegoed verchristelijkt, tast hij dit basisschema niet aan. Ook voor hem ligt het vertrekpunt van de ethiek in het menselijke verlangen naar geluk, en het vergt veel geblader in die *Summa* voor je eindelijk aan de kwestie over de wetten toekomt. Ze staan ver naar achteren, en ze krijgen louter de plaats van hulp-

middelen toegewezen. Het zou bij Thomas niet zijn opgekomen ze tot vertrekpunt van de moraal te nemen! Het is pas de laatste eeuwen dat de ethiek het plichtsbesef als iets apart naar voren heeft gehaald en tot grondslag heeft gekozen.<sup>13</sup> De uitdrukking "iemand mores leren" heeft tegenwoordig nog weinig te maken met de verstandige inwijding in het levensgenot.

Slechts een beperkt deel van het levensterrein en slechts die emotionele reacties die met "mogen" en "moeten" te maken hebben, worden in beschouwing genomen: wij staan hier dus voor een dubbele reductie van het ethische veld. Hiermee hangt samen dat het vergaren, controleren en doorgeven van informatie, m.a.w. het kennismoment, niet voor ethiek, maar voor iets "anders" wordt gehouden. Ook dit contrasteert scherp met wat je in vroegere teksten vindt. De vraag hoe je moest leven ging daar vanzelf over in de beschrijving van de natuur, van de menselijke fysiologie, etc. De ethiek bestond in het aanreiken van een totaalbeeld van de werkelijkheid en idealen volgden er vanzelf uit. Men leefde in een wereld waar "zijn" en "horen" vanzelf in elkaar overvloeiden.<sup>14</sup> Toen was er

---

13. Vooral katholieke theologen hebben zich in het licht van de recente ontwikkelingen in de Kerk afgevraagd of dit geen afwijking was, die men maar het beste zou kunnen vergeten. Dit is de centrale stelling van een van de weinige recente pogingen om een handboek van katholieke moraaltheologie op te zetten: S. Pinckaerts, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire* (Etudes d'éthique chrétienne - Studien zur Theologischen Ethik, 14), Fribourg, Editions Universitaires, Fribourg (Zwitserland), 1985. Hoewel het duidelijk geschreven is door iemand die bijna uitsluitend in de literatuur van vóór de tweede Wereldoorlog thuis is, is dit boek als exponent van een geraffineerd en verstandig neo-thomisme het lezen waard. Helaas identificeert de auteur het project van de menswetenschappen nog steeds met dat van A. Comte (p. 69-83), en dit maakt het hem al te gemakkelijk om een plaats te reserveren voor de ethiek in de niet-positiefwetenschappelijk verklaarbare betekenis van het menselijk gedrag, nl. in een meer fundamentele vorm van kennis, die hij *la connaissance fontale* noemt (p. 62). Het is merkwaardig hoe hij impliciet het probleem aangevoeld heeft maar er (met een Freudiaanse lapsus?) omheen draait. De auteur verdedigt na enige discussie met andere stromingen de volgende (voor ons als algemene omschrijving best aanvaardbare) definitie van theologische ethiek: *La théologie morale est la partie de la théologie qui étudie les actes humains pour les ordonner à la vision aimante de Dieu comme à la béatitude véritable, plénière, et à la fin ultime de l'homme, par le moyen de la grâce, des vertus et des dons, et cela à la lumière de la Révélation et de la raison* (p. 18-19). Wanneer hij deze definitie in detail bespreekt, vervangt hij de zinssnede "*qui étudie les actes humains*" plotseling door "*qui s'occupe des actes humains*" (p. 20). *Étudier* of *s'occuper*: daar gaat het precies om als je de plaats van de ethiek probeert te bepalen.

14. Het begrip natuurwet, dat hieruit volgde, heeft aanleiding gegeven tot veel kritiek, vooral om het gebruik daarvan in het rooms-katholieke spreken over seksualiteit. Theologen hebben er steeds opnieuw op gewezen dat men de natuurwet niet mag opvatten als de verplichting om de biologische gegevenheid ongemoeid te laten. Zij hebben er minder vaak op gewezen dat niet zozeer de inhoudelijke opvulling van het begrip natuurwet, als wel het paradoxale gebruik van zo'n begrip in een autoritaire taal, contradictoir is. Een artikel waarin dit wél helder wordt betoogd en waar tegenwoordig graag naar verwezen wordt is dit van

échte "levensbeschouwing", een panoramische blik. Nu roept de term "levensbeschouwing" het aparte gezichtspunt op, waardoor de realiteit in een welbepaald perspectief moet verschijnen. Men heeft er blijkbaar helemaal geen vertrouwen meer in dat de schakering van gevoelens, die de verschillende perspectieven op de realiteit bij iemand oproepen, hem tot een juist handelen zullen leiden. Neen: alleen het gevoel van "plicht" lijkt voldoende waarborg te bieden dat een mens correct zal handelen, en dit gevoel wordt dan ook beschouwd als datgene waaraan je het ethische kunt herkennen.

### **Het parallelle discours van ethiek en wetenschap**

Uitgaande van het ontstaan van de wetenschappen zou je een simpele verklaring voor deze verschuiving kunnen bedenken. Is het niet gewoon zo dat het informatieve aspect uit de ethiek werd gelicht en nu door anderen apart verzorgd wordt? Misschien is dit op zichzelf niet zo'n probleem: een deel van het werk, dat vroeger onder de noemer "ethiek" werd verricht, is nu door gespecialiseerde krachten overgenomen. Dat is misschien onprettig voor de ethicus die alles in eigen hand wil houden, maar wel zo efficiënt. De ethicus heeft overigens al zijn handen vol met wat hij als taak behield: het motiveren van mensen.

Is het echter wel zo eenvoudig? De wijze waarop het taalgebruik functioneert, getuigt op dit punt in ieder geval niet van helderheid. De stelling "dat ethiek toch iets anders is dan psychologie, sociologie, economie..." klinkt ons wel vertrouwd in de oren, maar wie er verder over nadenkt, raakt snel in het slop. Om een voorbeeld uit de therapiewereld te nemen: mag je als therapeut iemand die op kosten van het ziekenfonds blijft leven terwijl hij eigenlijk al voor zichzelf zou kunnen instaan, in

---

K. Ratzinger, 'Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der Katholischen Soziallehre', in: K. von Bismarck & W. Dirks (red.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Kreuz Verlag /Matthias Grünewald, Stuttgart/Mainz, 1964, p. 24-30. Als men in een spreken belandt waar de éne mens aan de andere met zware gezagsdruk probeert op te leggen hoe hij moet handelen, past een voluntaristisch nominalisme inderdaad veel beter als theoretische achtergrond dan een natuurwetsidee! Als deze laatste toch gebruikt wordt, moet de ethicus beginnen met op de contradictie te wijzen en ze als een symptoom van een fundamentele conflict behandelen. In het hier besproken geval zou dit hem brengen tot het begrip "natuur", dat niet toevallig in de wetenschappen furore maakt in die 19de eeuw waarin de Kerk het (weliswaar oudere maar vergeten) begrip "natuurwet" met kracht in haar documenten invoert. Dergelijke analyses lijken ons erg centraal in het ethische werk. Een debat openen binnen het symptoom is een verkeerde ethische werkwijze. Blijven herhalen: "Als kerkelijke overheid gebruikt U het begrip 'natuurwet' anders dan Thomas, etc..." is eigenlijk meewerken aan de instandhouding van het symptoom, en het echte conflict onopgelost toedekken.

therapie blijven nemen? Maak je je niet medeplichtig aan misbruik van sociale voorzieningen? De meeste therapeuten zullen gruwelen als je de vraag op die wijze stelt. Als therapeut hoor je toch niet je eigen ethische normen en je eigen sociale ethiek aan anderen op te leggen! Als je het echter anders formuleert en zegt dat je het om therapeutische redenen beter vindt dat de betrokkene gaat werken, kun je van je collegae wél instemmend gehum verwachten. Wat is echter het precieze verschil tussen het ethisch "goede" en het therapeutisch "goede"?

De sfeer van de seksualiteit is een klassieke plaats waar dergelijke tweedelingen floreren. De nu zo langzamerhand oubollige maar soms merkwaardig hardnekkige discussies over masturbatie of anticonceptie gebruikten die op crue wijze: medisch gezien was er niets tegen, maar hiermee - zo stelde men - werd er geen morele uitspraak gedaan. Wat "gezond" of althans "niet ongezond" is, is daarom nog niet "moreel". Van overheidswege verspreide voorlichtingsliteratuur hield het angstvallig bij "objectieve" informatie, en de brochures verwezen dan in hun conclusie steevast naar de verantwoordelijkheid van ieders persoonlijk geweten, dat verondersteld werd zijn uiteindelijke oordeel niet alleen op wetenschappelijke informatie, maar ook op iets "anders" te baseren.

Dat dit "andere" er ook "ergens" moest zijn, werd ook door de ethiek gesuggereerd. Terecht wellicht, want wat voor wetenschap doorgaat, kan soms in feite een enge, utilitaristische zienswijze dekken. Het is echter de vraag of de ethiek dit "andere" correct opriep door nadrukkelijk en soms eenzijdig "appelerende" (vroeger sprak men van "opwekkende") termen te gebruiken. Op die wijze hield ook de ethiek de voorstelling in stand dat er enerzijds een objectieve, neutrale feitelijkheid is, en anderzijds zoiets als een "ethisch appèl", dat vanuit een heel andere bron komt, en door een wilsdaad aan de feitelijkheid opgelegd moet worden. Nu is er ons inziens wel iets fundamenteel juist in het streven om niet alles aan de techniciteit over te laten en de ethische bekommernis wakker te houden. Alleen lijkt het er meestal op dat veel ethisch spreken de gevangene blijft van de geschetste spraakverwarring en in haar bedoeling om met "opwekkende" terminologie het aparte van het ethische levend te houden, een beperkte, cultuurhistorisch gebonden en misschien voorbijgestreefde wijze van ethisch spreken verabsoluteert.

Laten we naar de vraag terugkeren: op welke wijze zijn uitspraken als "gezond", "therapeutisch verantwoord", "psychologisch normaal", "politiek haalbaar" etc. al dan niet ethische oordelen? Het gaat toch telkens om waardeoordelen die ons duidelijk willen maken dat iets "goed" of "kwaad" is. Gesteld dat ze zorgvuldig overwogen worden, zou je kunnen zeggen dat ze eigenlijk verborgen ethische oordelen zijn. Je kunt het onderscheid zeker niet eenvoudigweg zoeken in het feit dat ethische

uitspraken motiverend en wetenschappelijke informerend zouden zijn. Ze zijn allebei op een bepaalde wijze motiverend. Alleen: je voelt ook aan dat er waarheid steekt in de uitspraak dat de ethiek toch ook nog iets anders is. Het kan je overkomen dat je gaat protesteren als sommigen een belangrijke zaak puur als een technische kwestie of als een beleidsaangelegenheid afhandelen. Je bent geschokt wanneer technocraten de vraag wegwuiven hoe je op de meest menswaardige wijze met de schimmenwereld van een demente bejaarde kunt omgaan. Er is toch "iets" in jezelf dat je met kracht doet zeggen: "dat is nu eens een écht ethisch probleem".

Misschien mogen wij echter niet te snel op dit fundamentele gevoel ingaan. Wij zouden de neiging kunnen hebben om het als eigenlijke kern van de ethiek in het licht te plaatsen om zodoende een nieuw, zuiver ethisch denken rond deze kern te ontwerpen. Is dit echter geen vlucht in de utopie, waarbij de vraag vergeten wordt waarom de ethiek zich in onze culturele context zo onhelder aanbiedt? Laten we eerder de concrete wijze bekijken waarop het ethische besef doorbreekt te midden van dit onheldere onderscheid tussen wetenschappelijke en ethische terminologie. Gaat het erom dat er na de wetenschappelijke en objectieve informatie nog iets ontbreekt? Soms wel. Hiermee bedoelen wij niet zozeer dat wetenschappers hun werk niet goed doen, maar dat zij vaak heel wat keuzes maken die impliciet blijven, die niet uitdrukkelijk in termen van "gezondheid" of "normaliteit" worden geformuleerd. In die zin zou je kunnen zeggen dat de ethiek de impliciete keuzes van wetenschappelijk en technisch optreden moet onderzoeken en expliciteren. Daarbij is het ook zo dat een wetenschapper ertoe geneigd kan zijn zijn stukje observatieveld voor de hele wereld te houden. Ook hier zou de taak van de ethicus erin kunnen bestaan dat hij alle deel-perspectieven tot één mens- en wereldbeeld poogt te verenigen. Uitdagend zou je er zelfs aan toe kunnen voegen dat deze taak geen eenvoudige is. Was het maar zo dat de werkelijkheid gewoon opgesplitst lag in kleine puzzeldeeltjes, die elk apart door een expert bekeken kunnen worden! Het blijkt echter snel dat het samenbrengen van de verschillende wetenschappelijke benaderingen veel moeilijker is dan het geduldig bijeenpassen van deeltjes, waarvan je op voorhand weet dat er toch op een of andere wijze een totaalbeeld uit te voorschijn zal komen. Het is veeleer een kaleidoscopisch beeld dat je voor je krijgt. Het ene perspectief verschilt van het andere maar overlapt het tevens en soms vergt het een hele studie om te weten waarom nu eens zo nabije, en dan weer zo verschillende perspectieven ingenomen werden. De stelling dat een wetenschap zich van een andere onderscheidt door een eigen object en een eigen methode blijkt gauw een fictie, waarbij je je afvraagt of die niet vooral dient om belangen-

conflicten te verbergen. Het is al vaak moeilijk om sociale psychologie en sociologie uit elkaar te houden, maar wat moet je met mentaliteitsgeschiedenis en historische sociologie, met orthopedagogiek en klinische psychologie, etc.

Bestaat de ethiek dan in het onderzoek van de grondslagen van de wetenschappen, in de explicitering en kritische toetsing van hun impliciete keuzes en in de zorg voor de heelheid van mens- en wereldbeeld nu dit versplinterd dreigt te worden in partiële benaderingen die steeds verder van elkaar wegdrijven? Misschien. Bewust dat je je toch niet mag laten bedwelmen door de flatterende uitspraak dat het geen gemakkelijke taak is die men voor jou gereserveerd heeft, dringt het na een poos tot je door dat er misschien ook nog iets anders en méér is, maar dat dit eerste dan ook een reële opgave is die door het ontstaan van de wetenschappen aan de ethiek wordt gesteld. Blij met de nieuwe, mooie taakomschrijving zou je geneigd zijn om maar meteen aan de slag te gaan. Doe je dan echter niet alsof het zojuist beschreven onheldere spraakgebruik gemakkelijk overwonnen kan worden, terwijl je vaak stoot op de hardnekkigheid waarmee deze onhelderheid verdedigd wordt? Wij hebben eigenlijk nog steeds geen zicht op de motieven die iets in stand houden dat niet uit onachtzaamheid of slordigheid voortkomt maar een *bedoeld parallel discours* is: ethiek *moet* om duistere redenen een aparte taal zijn, met een aparte woordenschat en eigen woordvoerders, die op speciale gelegenheden hun stem moeten laten klinken. Daarnaast heb je dan de taal van de wetenschappers, die wel over dezelfde wereld spreken, maar het met duidelijk andere woorden, in andere omstandigheden, en vanuit een andere sociale functie moeten doen. Wat is de kracht die deze opsplitsing in twee *discours* tot stand brengt, en zich steeds weer verzet wanneer zij te dicht bij elkaar dreigen te komen? Heeft zij te maken met de drang die de ethicus in zich voelt opkomen als hij het échte ethische probeert te formuleren, of gaat het daarentegen om een kracht die dit échte ethische - als het bestaat - absoluut wil toedekken? Misschien komen wij verder als wij beter proberen te verstaan wat het ontstaan van de wetenschappen heeft betekend.

### **Vrijheid, ervaring en wetenschap**

"Wetenschappelijke zekerheid": de term heeft in het Westen de quasimagische betekenis gekregen van "onafhankelijkheid van de gezagsuitspraken die je zonder verdere controle dwingen om iets voor waar aan te nemen". De zaak Galilei staat er symbool voor: het woord van de bijbel werd in de 17de eeuw nog zo naar de letter als gezagsvol geïnter-

preteerd, dat de kardinalen zelfs weigerden om door de sterrenkijker te zien. Galilei moest zijn overtuiging dat de aarde rond de zon draaide afzweren. In het protest van de wetenschappers werd het objectiviteits-ideaal een vrijheidsleuze: de experimentele methode van observatie en verificatie zou een weten opbouwen dat aan het geweld van de vooroordelen ontsnapt.

De wetenschappen die als eerste op deze wijze zijn ontstaan, zijn de natuurwetenschappen, en zij voelen zich dan ook bij uitstek gerechtigd om de titel "positieve" of "exacte" wetenschap te voeren. Maar objectieve kennis leek al gauw niet alleen voor het begrijpen van de fysische natuur, maar ook voor de studie van menselijke aangelegenheden een behartigenswaardig ideaal. Onder de naam "morele wetenschappen" ontstond tijdens de Franse Revolutie het project van wat wij nu "menswetenschappen" noemen, en daarbij werd allereerst werk gemaakt van de centrale wetenschap die de morele wetenschappen met de natuurwetenschappen zou verenigen: de geneeskunde.<sup>15</sup>

Het project zou de gehele 19de eeuw nodig hebben om zich te ontplooien en sociale erkenning te verwerven. Naarmate het zich aan de universiteiten wist te geleiden in aparte faculteiten en onderzoekscentra, probeerde men met een terugblik van enkele decennia een beroemde figuur uit het verleden op te vissen die als voorloper van de inmiddels doorgemaakte ontwikkeling voorgesteld kon worden of zelfs retrospectief met de mythe van de stichter bekleed kon worden. Voor de economie werd het A. Smith, voor de geneeskunde Cl. Bernard (om politieke redenen vergat men liever Cabanis en zeker Guillotin), voor de psychiatrie (toen nog niet-medisch "aliénisme" genoemd) werd het Ph. Pinel, voor de sociologie A. Comte, voor de psychologie W. Wundt... Het beeld dat ons op deze wijze voor ogen wordt getoverd is dit van een stel wetenschappen, die er eigenlijk altijd al hadden moeten zijn, maar in het verborgene de gunstige omstandigheid hadden moeten afwachten om geboren te worden.<sup>16</sup>

---

15. Zie G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Parijs, Payot, 1972, alsook P. Vandermeersch, 'De religie en het ontstaan van de psychiatrie' *Tijdschrift voor Theologie* 19 (1979) 329-351.

16. Een exploratietocht door de historische overzichten van een stel klassieke handboeken leverde het volgende resultaat op: De psychologie weet heel duidelijk wanneer zij geboren werd; toen W. Wundt in 1875 het eerste laboratorium voor experimenteel onderzoek oprichtte werd zij eindelijk een zelfstandige wetenschap (op het feit dat Wundt dit deed in zijn hoedanigheid van pas benoemd hoogleraar in de filosofie, en in zijn gehele oeuvre de psychologie binnen de filosofie geïntegreerd wilde houden, wordt doorgaans geen nadruk gelegd). De pedagogie schetst haar oorsprong met meer aarzeling: mensen hebben uiteraard altijd al over opvoeding nagedacht, en onder de filosofen verwijst men graag naar Erasmus (1469-1536) en Comenius (1592-1670). De eerste grote programmatische denker is dan uiteraard J.J. Rousseau (1712-1778). Men vindt het dan echter toch ook belangrijk om erop



Vanuit het huidige standpunt bekeken wijst men in de geschiedenis van de menswetenschappen vooral graag op het 19de eeuws sciëntisme: men had de methode van de succesrijke natuurwetenschappen overgenomen, en probeerde de gehele mens vanuit determinerende factoren te verklaren, maar zonder succes. Hieruit volgde tot op heden de strijd tussen spiritualisten en materialisten, waarbij de ethiek het vaak als haar eerste taak ziet om te benadrukken dat het determinisme onhoudbaar is en dat het mislukt is in zijn pretenties op het vlak van de *kennis*. Je hoort zeggen: met positief-wetenschappelijke observatie bereik je nooit de gehele mens; de mens heeft niet alleen behoefte aan geneutraliseerde kennis, maar ook aan waarden, waarnaar hij zijn leven kan richten. Daarbij wordt er steeds meer op gewezen dat de waardevrijheid van wetenschappelijke kennis slechts schijn is en dat er vaak onuitgesproken keuzes meespelen bij de zogeheten neutraliteit van het onderzoek. Op die manier lijkt er een nieuwe openheid te komen voor de ethiek.

Onjuist zijn deze uitspraken niet, maar zij zijn wellicht nog te sterk afhankelijk van een recent verleden. Men gaat uit van de leemtes die men in het huidig wetenschappelijk bedrijf constateert en men stelt hier de ethiek als bestaande discipline tegenover. Men zegt eigenlijk: "Het project om het gehele leven op wetenschappelijke basis te stoelen is mislukt. Er is dus nog plaats over voor de ethiek". Deze reactie is toch ietwat treurig.

---

te wijzen dat de pedagogie een zelfstandige discipline (de pedagogiek) is geworden, en hiervoor haalt men de bezetting aan van de eerste universitaire leerstoel door E.Chr. Trapp (1745-1818), die het eerste systematische werk schreef (*Versuch einer Pädagogik*, 1780). De stichtende figuren zijn dan verder J.H. Pestalozzi (1746-1827), J.F. Herbart (1776-1841) en F. Fröbel (1781-1852). De sociologie deelt blijkbaar nog steeds in de zelfverzekerdheid van A. Comte (1798-1857), en diens *Cours de philosophie positive* geldt zonder veel voorbehoud als de geboorte van deze discipline. Er wordt doorgaans wel direct aan toegevoegd dat de sociologie tot op heden uit verschillende, parallelle scholen bestaat (in het spoor van E. Durkheim, V. Pareto, F. Tönnies, M. Weber en H. Spencer), en dat de onderliggende eenheid van deze discipline niet altijd even duidelijk is. Dat het echter om een apart project gaat, lijkt niet in twijfel getrokken te mogen worden. De economie vertelt ons dat economische problemen in de middeleeuwen onder de invloed van Kerk en feodaliteit op moraliserende wijze behandeld werden, maar dat het mercantilisme vanaf de 16de eeuw de politici gaandeweg dwong om economische problemen op een meer "objectieve" wijze te benaderen. Als wetenschappelijke vader wordt altijd naar A. Smith (1723-1790) verwezen, die met zijn *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) het rationele en liberale denken ingang deed vinden. Het belang van de Franse fysiocratische school met Fr. Quesnay (1694-1774) uit dezelfde tweede helft van de 18de eeuw wordt ongelijk beoordeeld. D. Ricardo (1772-1823) en J.S. Mill (1806-1873) worden dan verder algemeen erkend als de eerste grote figuren van de klassieke Engelse School. De geschiedenis, misschien dé menswetenschap bij uitstek, zegt ook soms dat zij in deze periode eindelijk "wetenschappelijk" is geworden. Met het positivisme van Comte voor ogen wijst men dan op L. von Ranke (1795-1886), die in zijn *Geschichte der romanischen und germanischen Völker 1494-1515* de onbetrouwbaarheid van de vroegere geschiedschrijving aan de kaak stelde, en de strikte methode van bronnenkritiek introduceerde.

Er klinkt leedvermaak in door van de machteloze, die ziet dat zijn rivaal zijn totalitaire aanspraken niet heeft weten waar te maken. Dergelijke reacties gaan daarbij voorbij aan het vrijheidsideaal dat van bij de aanvang met het nieuwe kennismodel verbonden was. Het feit dat het wetenschapsideaal in reactie tegen de bestaande ethiek is opgekomen raakt iets fundamentele dan de wijze waarop het debat over het sciëntisme gewoonlijk gevoerd wordt. Hiermee wordt niet ontkend dat de menswetenschappen het ideaal van de positieve wetenschappen als vlag hebben overgenomen, en het is wellicht waar dat het object van hun onderzoek - de mens - zich voor deze methodes minder leende. Waar wij echter in het bijzonder de aandacht op willen vestigen, is dat de wetenschappen, en vooral de menswetenschappen, binnen onze leefwereld de plaats van de ethiek ter discussie hebben gesteld, omdat zij het thema "vrijheid dank zij kennis" aan de orde hebben gebracht. Dit betekent heel wat meer dan "dat de ethiek met de wetenschap rekening moet houden". Het gaat erom dat de wetenschappen voor een deel de plaats van de ethiek hebben ingenomen en dat nagegaan moet worden of zij hun nieuwe, zij het vaak verholen ethische functie wel correct uitoefenen. Nu de wetenschappen er zijn, stellen zij ons de volgende vragen: op welke wijze ordenen de wetenschappen onze samenleving? Van welke vooronderstellingen gaan zij uit? Hoe verhouden zij zich tot elkaar? Werken hun verschillende methodes harmonisch samen om een samenhangend beeld van mens en maatschappij uit te tekenen, of verabsoluteren zij partiële perspectieven?

Wij willen er echter met klem op wijzen dat uit deze vragen helemaal niet volgt dat de taak van ethicus erin bestaat dat hij wetenschappers moet proberen op fouten te betrappen. Die worden terecht geïrriteerd als iemand zich onder het label "ethicus" het recht toemeet om hun werk over te doen en te corrigeren. Waar de ethicus wél oog voor moet hebben is de wijze waarop methodes en terreinafbakeningen binnen de verschillende wetenschappen als vooronderstellingen meespelen, en dit op de eerste plaats om ze als cultuurhistorische feiten te begrijpen: wat onthult het ontstaan van de menswetenschappen over de wijze waarop de ethiek destijds al dan niet functioneerde? Slaagde zij er misschien niet meer in haar taak van oudsher te vervullen? Ging het toen om een tijdsgebonden crisis, of om een keerpunt met blijvende gevolgen? Kunnen wij nog wel terug, ook indien zou blijken dat dit ontstaan van de menswetenschappen niet het volmaakte antwoord was op de toenmalige ethische crisis? Blijven wij niet hoe dan ook opgesloten in een taalgebruik dat de problemen verkeerd opsplijt in een psychologische, sociologische, etc. en een ethische kant? Als dat niet meer te keren valt, hoe moet je met dit gegeven omgaan? Al deze vragen zijn essentieel voor wie op een reële wijze aan ethiek wil doen, niet in een reservaat, maar in een sociaal

landschap dat door de wetenschappen getekend is en waar ideologie een onvermijdelijke factor geworden is.

Al deze vragen hebben onze problematiek wel erg verbreed. Wij waren vertrokken van het klassieke onderscheid tussen beschrijvende en normatieve ethiek, en wij dachten heel even stil te staan bij de onderliggende vooronderstellingen betreffende de verhouding tussen ethiek en wetenschap. Het bleek echter snel dat je het onderscheid niet eenvoudig kunt leggen in de motiverende benadering van de eerste en de neutrale beschouwing van de tweede discipline: van beide kan er een motiverende en zelfs regulerende invloed uitgaan. Wij zijn dan verder ingegaan op de verholen ethische keuzes in de wetenschapsbeoefening en praktische toepassing, en het drong zich aan ons op dat het tot de taak van de ethiek kan behoren die te expliciteren, en er in ieder geval voor te waken dat de totaliteit van het menselijke leven het object van ethische zorg blijft. Is dit echter geen bemoeizuchtig heimwee naar de tijd dat de ethiek vanuit filosofie en theologie over alles haar zeg meende te mogen hebben? Wij staan voor de opgave om het functieverlies van de ethiek verder te onderzoeken in relatie tot het vrijheidsideaal dat de laatste eeuwen gegroeid is en waaraan het wetenschapsideaal niet vreemd is.

De vragen waar wij nu voor staan luiden als volgt: hoe kun je de geboorte van de wetenschappen als ethisch feit begrijpen en wat is hun waarde als verborgen ethisch discours? Hoe moet je het gereduceerde ethische discours evalueren, dat daarnaast is blijven bestaan? Welke interactie bestaat er tussen beide? Hoe zou je die idealiter willen zien verlopen? Welke strategie moet je als ethicus ontwikkelen als je je niet wil beperken tot een afstandelijke analyse van de situatie maar ook een ethische bekommernis als sociaal feit levend wil houden?

## Hoofdstuk 2

### Gezag, wetenschap en ideologie

Bij de nadere precisering van de ethische factor, die aan het begrip "wetenschap" de geboorte heeft gegeven, kwamen wij op het thema "gezag". Wij stelden dat het ontstaan van de wetenschappen verbonden is met de crisis van de oude vormen van gezagsuitoefening in onze maatschappij. "Gezag" is echter geen simpele zaak. Bij het ontstaan van de positieve wetenschappen werd dit helemaal niet beseft: men had de indruk dat "gezag" en "macht" samenvielen. Beide woorden leken de hinderpaal aan te duiden waarvan de opruiming vanzelf tot vrijheid - ook tot "vrij onderzoek"- zou leiden. De macht waartegen Galilei in de 17de eeuw moest reageren was die van mensen die met een beroep op een gezag dat uitiem op God terugging, meenden te kunnen eisen dat anderen hun mening zonder verdere controle overnamen. Het beeld dat door het woord "gezag" werd opgeroepen, was dit van de monarchie: de macht van een individu dat door de ultieme grond van waarheid aangesteld is. Op het ogenblik dat de menswetenschappen - of liever: de "morele wetenschappen" - ontstonden, was dit gezag reeds te gronde gegaan. Ook al gebruikten de menswetenschappen nog steeds de militante terminologie van hun voorgangers, zij strenden niet meer tegen het monarchische gezag, ook al stelden zij het nog vaak zo voor. In feite waren de menswetenschappen reeds een onderdeel van een nieuw type van gezagsuitoefening dat, spijs de restauratiepogingen, vanaf de 19de eeuw steeds efficiënter begon te functioneren. In deze nieuwe vorm van gezagsuitoefening, die de opkomst van het democratische ideaal vergezelde, speelde het fenomeen van de *ideologie* een steeds grotere rol. Om de cohesie van de burgers in de moderne maatschappij te waarborgen moesten algemene voorstellingen over "goed" en "kwaad", over "horen" en "niet horen" geaccepteerd blijven, maar zij moesten nu van een ander type zijn en op andere emotionele motieven inspelen dan deze waarmee de moraal voorheen functioneerde. Het is binnen het kader van deze nieuwe nood aan ideologie dat de menswetenschappen voor een groot deel de taak zullen overnemen die voorheen aan de ethiek was toebedeeld.

#### **De ideologische reductie van de ethiek**

Wie over "ideologie" hoort, denkt direct aan een serie uitspraken die veeleer een vlag vormen voor een groep die zijn identiteit wil bevestigen, dan dat ze mensen aanzetten tot kritisch nadenken over de realiteit. "Ideologie" is voor velen een vies woord, en de meeste ethici krijgen de kriebels zodra zij de indruk hebben dat zij als ideoloog gebruikt worden.

Daar zijn redenen voor. Ideologie vertekent de eigenlijke ethische bedoeling. Ze dringt affectieve motieven op de voorgrond ten nadele van het logische, nuchtere denken. De kenmerken van wat de psychoanalyse het "narcisme" is gaan noemen, vallen er in te herkennen: de object-gerichtheid verdwijnt ten voordele van de affirmatie van de eigen identiteit.<sup>17</sup> De problemen die zich in de realiteit voordoen en om een reële oplossing vragen, tellen minder mee dan het besef dat men daar een opvatting over heeft die tegen anderen te verdedigen valt. Geduldig onderzoek en inzicht zijn niet langer de voornaamste na te streven doeleinden; men tracht eraan te ontsnappen omdat zij de basis van de zelfbevestiging zouden kunnen aantasten. Omwille van de ideologie kun je vóór of tegen abortus zijn, zonder dat je eigenlijk weet hoe een embryo van vier maanden er uit ziet, of om méér politie roepen zonder dat je precies weet wat de reële gevaren zijn van de criminaliteit die je bedreigt. Keuzes op de meest verschillende levensterreinen lijken plotseling vanzelf met elkaar verbonden, als waren het eerder kledingstukken die vragen om geassorteerd te worden, dan inzichten waarvan de samenhang met inzicht en logica onderzocht moet worden. Nog niet zo lang geleden legde de emotie een band tussen lengte van haren en politieke opvattingen, en tot voor kort leek de emancipatiestrijd van homo's als vanzelf verbonden met de feministische acties voor vrije abortus en linkse opvattingen op economisch gebied. Intussen is de mode veranderd, en misschien zijn de opzichtige hedendaagse verschijningen overigens minder belangrijk dan de vlotte volwassen-jeugdige présence van de efficiënte manager die zijn eigen "waarden" - hier past het woord uitstekend - aanprijst. Er is echter een constante: wanneer ethische principes dienen om zich een imago aan te meten verschuift de terminologie waarin oordelen worden geveld van "waarheid" naar een bepaald type van "schoonheid". Men gaat b.v. niet akkoord met iemands erg conservatieve en strikte opvattingen inzake

---

17. Wij grijpen hier vooruit op de verdere explicitering van de verhouding ethiek-menswetenschappen. Als je vanuit de theorie omtrent het narcisme iets als "ongezond", "onvolwassen", "defectief gestructureerd", kortom als "niet-goed" bestempelt, vel je een impliciet ethisch oordeel. Dit kan terecht als oordeel in een expliciet ethisch discours overgenomen worden, mits je je eerst hebt vergewist van het statuut van zo'n uitspraak binnen de psychoanalyse, en vervolgens van de plaats van deze discipline in het geheel van onze kennis omtrent de werkelijkheid. Zeggen dat je hiermee op een ander "niveau" komt is echter misleidend: het gaat erom dat bepaalde oordelen uit de menswetenschappen na reflectie terecht als ethische uitspraken blijken stand te houden, omdat zij consistent zijn met wat een andere optiek ons over dezelfde werkelijkheid geleerd heeft, alsook met het gefundeerde kritische besef van het deel onwetendheid dat niet uitiem op te vullen valt en de diepste kern van onze ethische verantwoordelijkheid uitmaakt. In die zin is ethiek inderdaad soms iets "anders" dan wetenschap, maar dit geldt niet altijd voor iedere praktische keuze.

seksualiteit, maar men heeft wel "bewondering" voor de wijze waarop hij tegen stroom in durft te roeien.<sup>18</sup>

De relatie tussen ideologie en menswetenschappen is op het eerste gezicht erg ambivalent. Soms lijken termen uit de menswetenschappen de ideologisch functionerende ethiek a.h.w. vanzelf aan te vallen. "Ik vind zo'n trouw aan een overtuiging toch mooi" klinkt heel anders dan: "het is toch erg narcistisch". Op dezelfde wijze zakt de bewondering voor iemands zelfopoffering in elkaar als het besef doordringt dat hier ongezond schuldgevoel aan het werk is, en het militante zich in dienst stellen van een betere wereld wordt bedenkelijk als je doorziet dat iemand op deze weg vooral zijn agressie kwijt wil. Op andere momenten is de ethische terminologie dan weer veel sterker dan die van de wetenschappers. Emotioneel wordt er minder op gang gebracht als je stelt dat het toch belangrijk is milieuvervuiling tegen te gaan dan wanneer je zegt dat het zelfs ethische plicht is. De taakverdeling tussen de ethicus en de wetenschapper lijkt er vaak als volgt uit te zien: daar waar de wetenschappelijke terminologie voldoende emotionele impact heeft, volstaat zij, en wordt er geen inmenging van de ethicus geduld. Daar waar het ethische spreken krachtiger is, wordt dit (voorlopig?) nog verwacht zijn (ideologische?) taak te vervullen.

Brengt een blik op de geschiedenis ons tot meer klaarheid om het fenomeen van de "ideologie" beter te begrijpen? Doorgaans waarschuwen de handboeken ons ervoor: wat wij tegenwoordig "ideologie" noemen heeft niets meer te maken met de oorspronkelijke betekenis van het woord. De term "ideologie" verwees oorspronkelijk naar de analyse van de "ideeën", en hiermee komen wij bij de Franse wijsgerige school die in navolging van E. Bonnot de Condillac (1715-1780) het Engels empirisme navolgde. De "ideologen" zijn dus aanvankelijk de aanhangers van een epistemologische theorie, en dat lijkt op het eerste gezicht inderdaad nogal ver van wat wij tegenwoordig onder "ideologie" verstaan. Deze epistemologen waren echter geen kamerfilosofen. Tijdens de Franse Revolutie waren zij buitengewoon actief op politiek gebied, en zowel de

---

18. Deze problematiek werd reeds uitvoerig behandeld in P. Vandermeersch, *Het gekke verlangen. Psychotherapie en ethiek*, Antwerpen & Nijmegen, De Nederlandsche Boekhandel & Dekker en van de Vegt, 1978. Laten we hierbij opmerken dat de motieven die de ideologie schragen, niet altijd aanleunen bij het narcisme. Zij kunnen blijkbaar verschuiven, en tot voor twintig jaar leek vooral een immens schuldgevoel de ideologie te tekenen. De mensen waren zo bang dat ze iets verkeerd zouden doen, dat zij soms liever helemaal niet handelden. De beroering rond A. Hesnard, *Morale sans Péché*, Parijs, 1954, toonde door haar hevigheid aan hoezeer men bang was dat, indien deze preciese motivering zou wegvallen, er "helemaal geen" moraal meer zou zijn. Was moraal toen slechts dat?

grote Franse onderwijs hervormingen als de doorbraak van de moderne geneeskunde was goeddeels hun werk.<sup>19</sup>

Napoleon Bonaparte was aanvankelijk nogal eens binnen de kringen van die politiek-actieve ideologen te zien. Hij werd zelfs door hen op 5 Nivôse van het jaar VI (25 december 1797) gekozen tot lid van de "Klasse der morele en politieke wetenschappen" van het "Institut de France".<sup>20</sup> Bij zijn toetreding werd hij begroet als "een filosoof die even de indruk had kunnen geven dat hij aan het hoofd van de legers stond". Napoleon antwoordde diepzinnig dat de strijd voor de waarheid hem nauwer aan het hart lag dan het wapengekletter: "De veroveringen op de onwetendheid zijn de enige echte veroveringen; daarom zijn ze ook de enige die geen spijt nalaten".<sup>21</sup> Eens hij de keizerlijke macht had weten te veroveren was het echter diezelfde Napoleon die de invloed van het filosofenclubje fnuikte. De smalende wijze waarop hij de term "ideologen" toen gebruikte, heeft aan het woord de negatieve lading gegeven waarmee het nog steeds beladen is.

"Ideologie" is overigens geen goed omschreven begrip, dat door de meeste auteurs in eenzelfde betekenis gebruikt wordt.<sup>22</sup> Onder "ideologie" zullen de enen een expliciet benoemd geheel van ideeën en voorstellingen aanduiden die door een groep als streefdoel in het vaandel gedragen wordt. In deze zin spreekt men b.v. van de ideologie van het fascisme, het gauchisme, het anarchisme... Anderen zullen erop wijzen dat een ideologie niet zo expliciet geformuleerd hoeft te zijn om toch als sterke motor van een groep, of zelfs van een individu, te fungeren. Zo kun je het b.v. hebben over de ideologie van de burger in de 19de eeuw, en dan kom je bij de wijze waarop het Marxisme de term heeft gebruikt, waar het in nauw verband werd gebracht met het "vals bewustzijn" van

---

19. Het standaardwerk blijft F. Picavet, *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*, Parijs, 1891. Zie verder ook de inleiding van C. Lehec op de uitgave van de *Oeuvres philosophiques de Cabanis* (Corpus général des philosophes français XLIV/1), Parijs, Presses Universitaires de France, 1956, 2 dln., p. VIII-IX, alsook A. Guillois, *Le salon de Mme Helvétius. Cabanis et les Idéologues*, Parijs, Calman-Lévy, 1894.

20. Het "Institut de France" gaat terug op een stichting door Mazarin. Tijdens de Franse Revolutie werd het gereorganiseerd tot het kader waarbinnen de in verval geraakte "academies" nieuw leven werd ingeblazen. De meest bekende onderafdeling ("klasse") van dit Instituut is de prestigieuze "Académie française".

21. C. Lehec, *o.c.*, p. XV-XVI, noot 28.

22. De literatuur over de ideologie in de huidige betekenis van het woord is oeverloos. Een recent werk waarin (naast de eigen opvatting van de auteur, die het aandeel van irrationele motieven in de werking van een ideologie van de hand wijst) de geschiedenis van het begrip wordt geschetst, is dit van R. Boudon, *L'idéologie. L'origine des idées reçues* (Idées-forces), Paris, Fayard, 1986.

een klasse, die geen weet heeft van de reële motieven waardoor haar denken bepaald wordt.

Iets irrationeels of minstens iets ondoorzichtigts lijkt overigens altijd nodig om het gebruik van de term "ideologie" te rechtvaardigen. Zodra het om iets meer coherent gaat, dat zonder gezichtsverlies expliciet en systematisch verwoord lijkt te kunnen worden, spreekt men over "levensbeschouwing". Deze laatste term is de erfgenaam van de term "religie", maar dan wel geseculariseerd en verbreed om ook de verschillende varianten van het serieuze humanisme te kunnen bevatten, of - misschien anders gezegd - om bevrijd te worden uit een eng-kerkelijke context. "Religie" en "levensbeschouwing" suggereren iets integrerends, iets coherent, dat aan alle aspecten van het leven een zinvolle plaats biedt. Alhoewel zij op de eerste plaats het gemoed aanspreken, beschikken deze termen over een sociaal statuut dat het vanzelfsprekend doet overkomen dat er ook gepoogd wordt om ze te expliciteren, ze rationeel te doordenken en ze te systematiseren. "Ideologie" roept het tegendeel op. De eenduidigheid die erdoor tot stand gebracht wordt, is die van de emotionele respons. Ideologie motiveert: tot de daad, of minstens tot de stellingname, maar de kracht die van de ideologie uitgaat verzwakt snel eens zij het object van nadenken wordt.

Niets lijkt dus meer tegengesteld aan elkaar dan ideologie en wetenschap. Daar waar "wetenschap" de stoere zekerheid van de moderne mens ten toon spreidt, wijst "ideologie" op het feit dat mensen toch nog nood hebben aan opgepepte idealen en aan de schijn duidelijkheid die door het enthousiasme tot eenduidigheid omgetoverd wordt. En toch is er misschien een verband tussen beide. Ook het wetenschappelijk wereldbeeld is doortrokken van een ambiguïteit: het wil kennis over de werkelijkheid verschaffen, en tegelijk door die kennis bevrijding brengen uit gezagsafhankelijkheid. Het is wellicht omdat die twee doeleinden niet vanzelf in elkaar overvloeien dat ideologie in onze moderne maatschappij zo'n opvallend fenomeen is geworden.

### **Scheiding van machten of verdeling van kennis?**

Ligt het besluit nu niet voor de hand? De taak van de ethicus bestaat erin dat hij de ideologie doorprikt en de ware ethische problematiek ter sprake brengt. Je bent op jouw beurt geneigd om het idealisme te laten aanrukken en deze conclusie te bezegelen met het roepingsbewustzijn dat je als ethicus op de eerste plaats de hoeder van de waarheid hoort te zijn. Je kunt eraan toevoegen dat de zorg voor de waarheid geen comfortabele opdracht is, die vanuit de leunstoel in een sociaal welwillend klimaat



uitgevoerd kan worden. Integendeel, de ethicus zal op heel wat weerstanden stuiten bij de uitvoering van zijn taak, waarvan de contouren zich nu langzamerhand voor ons beginnen uit te tekenen: hij zal zich met de wetenschappen moeten inlaten om de impliciete ethische opties, die zich achter de technische vakkundigheid verschuilen, te expliciteren. Hij zal de vraag levend moeten houden of de benaderingen van de verschillende wetenschappen elkaar aanvullen zodat er een coherent totaalbeeld tot stand komt, en de disparate perspectieven die vaak kaleidoscopisch uit het wetenschappelijk onderzoek te voorschijn komen met elkaar confronteren. Daarbij zal hij ook moeten proberen met de bestaande ideologieën om te gaan, naar wegen moeten zoeken om ze zo mogelijk te doorbreken, en waar zij onoverkomelijk zijn, naar listen om ze minder slecht te doen functioneren. Daarbij zal hij de nodige eruditie over de geschiedenis en de variëteit van de zeden moeten verzamelen, zodat hij eenzijdige of verkrampde keuzes kan relativiseren. Eens hij dit allemaal gedaan heeft, kan hij misschien zoiets doen als "stelling nemen"...

Onjuist is dit besluit niet, en de grondtrekken van wat het eigene van het ethische werk is, beginnen inderdaad vaste vorm aan te nemen. Alleen moeten wij even stil blijven staan bij het begrip "eigen taak", dat wij zo achteloos in de mond namen. Dat de maatschappij slechts democratisch kan functioneren omdat taken en bevoegdheden verdeeld worden, is een grondovertuiging in onze moderne staatsvorm. Er is scheiding van machten nodig, niet alleen op het vlak van de grote driedeling binnen de staat (wetgevende, uitvoerende en rechterlijke macht), maar ook op lagere niveaus. Hiermee verbinden wij de vraag naar de grondstructuur van onze maatschappij, met deze hoe de ethicus binnen deze maatschappij van machtsverdeling zijn eigen plaats kan vinden.

De opgesplitste wijze, waarop de machtsuitoefening in onze moderne maatschappij hoort te functioneren, heeft precies te maken met het fenomeen van de ideologie. Tot nog toe hebben wij er enkel de negatieve aspecten van in het licht geplaatst: zij kan mensen misleiden en hun de illusie van moraliteit voorspiegelen terwijl zij in feite hun persoonlijke verantwoordelijkheid en hun plicht tot bewuste keuze opzij schuiven. Maar laten we naar de eerste "ideologen" terugkeren, en naar de wijze waarop de crisis van het monarchische gezag in de moderne maatschappij opgevangen werd. Gedragingen konden niet langer gepropageerd of verboden worden omdat een heilige wil stelde dat het zo moest. Ze moesten dus op een andere wijze als aantrekkelijk of verwerpelijk voorgesteld worden, en hiertoe moesten andere menselijke gevoelens en fantasmen aangesproken worden dan deze die met gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid te maken hebben. Het beroep op deze laatste gevoelens verdween uiteraard niet volledig: zij werden precies aan de aparte zorg

van de moralist toevertrouwd, in het bijzonder in die landen waar de religie het behoeden van de moraliteit als sociale taak toegewezen had gekregen.<sup>23</sup> Maar daarnaast kwamen ook andere instanties op die vanuit hun eigen bevoegdheid en hun eigen kennis aan de mens leiding zouden geven. Men moest nl. ook op een andere wijze dan voorheen gedragingen propageren en verhinderen, en dit zonder dat het principe van de machtsverdeling hierdoor in het gedrang kwam.

"Vanuit eigen bevoegdheid en eigen kennis": de ambiguïteit van de formule is niet zonder betekenis. Tegelijk verwijst zij naar een scheiding der machten, die de hoeksteen is van de moderne staat en naar de bevrijding door een kennis, die precies ondeelbaar zou moeten zijn. Nu is het wel zo dat deze ambiguïteit niet van bij de aanvang ervaren werd. Het object dat zich als bron bij uitstek van de bevrijdende kennis aanbood, was de natuur. De eenheid van de natuur, waarnaar iedere wetenschapper bij zijn onderzoek zou refereren, leek de consistentie te garanderen van wat de aparte wetenschapsbeoefening en de hieruit volgende machtsuitoefening tot stand zou brengen. Om een al te simpele slagzin te herhalen: kennis werd macht, maar daarbij prikte aan de horizon het geloof in de eenheid van de natuur, waardoor partiële kennis en verdeling van competenties toch van samenhang gegarandeerd leken te zijn. Dit kon overigens alleen maar omdat het beeld van die natuur in vergelijking met de vorige eeuwen een merkwaardige verschuiving had ondergaan. Toen Amerika in 1492 ontdekt werd, verspreidden de reisverhalen slechts voorstellingen van wrede menseneters, die in de meest barre natuuromstandigheden met behulp van pure agressie probeerden te overleven. Uitgaande van deze voorstelling van de oorlog van allen tegen allen had Hobbes nog in 1651 de politieke theorie ontwikkeld die stelde dat een totalitaire staat nodig is om orde in de chaos te scheppen: zoals het bijbelse monster Leviathan moest hij door zijn terreur de kleine vissen dwingen tot verstandhouding met elkaar. Ten tijde van Hobbes was het geloof in een door God geordende natuur samen met de Middeleeuwen te gronde gegaan, en de "natuurtoestand" werd opgevat als een chaos die alleen dank zij de menselijke tussenkomst tot een "cultuur" kon omgevormd worden. Van de natuur en de natuurvölker komt er tegen de

---

23. Ook hier echter zal er een verschuiving plaatsgrijpen in de wijze waarop deze gevoelens bespeeld worden. De nadruk wordt niet alleen steeds meer op zelfcontrole en zelfanalyse gelegd, maar de gevoelens "medelijden" of "klein maar toch uitgedaagd" worden daarbij steeds meer bespeeld. Hiermee gaat de ontwikkeling samen van een typische vorm van "pastoraal", die wij in een volgend hoofdstuk zullen bespreken. In de tweede helft van de 19de eeuw zal het begrip "natuurwet" dan steeds vaker in de teksten van de katholieke hiërarchie opduiken. Dit late aanhaken bij een trend die zich decennia voorheen elders had doorgezet toont aan dat ook daar het pure gezagsargument begon te wankelen.

periode van de Verlichting echter opnieuw een positief beeld. Wanneer de opvoedkunde een aparte zorg wordt, is het in een natuur die enkel goedheid en harmonie uitstraalt dat Rousseau zijn *Emile* (1762) laat opgroeien. De wilden die Diderot in zijn *Supplément au voyage de Bougainville* (1772) ten tonele voert, leven in het paradijselijke Tahiti, en zij spreiden een vanzelfsprekende erotische charme ten toon waarbij de hedendaagse reclamefolders van zonnige vakantieclubs verbleken. Ook de geneeskunde, dat nieuwe paradepaardje van wat het bevrijdende geloof in de wetenschap zou brengen, predikt de natuur als enige betrouwbare gids in het leven: in de hal van de École de Médecine te Parijs ontbloot een marmeren vrouw zich na twee eeuwen nog steeds met een gracieuze beweging. Haar naam: "La nature se dévoilant devant la science".

"Geloof niet zomaar wat men je zegt, maar kijk naar de natuur!": het programma was simpel en duidelijk, en er werd werk gemaakt van de studie van de "relatie tussen het fysische en het morele",<sup>24</sup> waarbij de romantische natuurfilosofie als achtergrond diende. Het bleek echter snel dat de aangewezen manier om zijn leven in te richten niet zomaar uit de natuur viel af te lezen en dat niet alleen omdat men nog steeds de ideale wetenschapsleer niet gevonden had.<sup>25</sup> Het viel snel niet langer te loochenen: de natuur heeft menselijke selectie en ondersteuning nodig. Daarbij werd men zich steeds meer bewust van het belang van economische en sociale krachten. Kennis is dus niet genoeg; de mens moet actief ingrijpen en zelf orde gaan scheppen. Hier raakt de kennisdimensie van het bevrijdende wetenschapsideaal in een ambigue relatie met die van de verdeling van de bevoegdheden. Men zal de voorstelling niet loslaten dat het eigenlijk kennis is, die aan iemand bevoegdheid geeft, en wanneer er nieuwe functies ontstaan zal men tegelijk de benaming scheppen van een schijnbaar apart kennisdomein: *sociologie*, *psychologie*, *politicologie* *polemologie*. Al deze verschillende kennisdomeinen refereren echter steeds minder naar een gemeenschappelijke eenheidsgrond van het weten, dan naar het democratisch principe van de noodzakelijke verdeling van macht. Het suffix "-logie" suggereert nog wel dat men in de orde van de kennis staat - en deze verwijzing wil men in naam van het vrijheidsideaal niet verliezen - maar het gaat steeds minder om een kennis die een voorafbestaande "natuurlijk-bevrijdende" orde ontdekt. Mettertijd zal men

---

24. Het bekendste werk is uiteraard dit van Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme* in de hoger geciteerde *Oeuvres philosophiques de Cabanis*.

25. Wij mogen niet vergeten hoezeer men van meetaf aan heeft gepoogd de verschillende wetenschappen bij mekaar te doen aansluiten, het gaat dus niet om een probleem, waarvan wij ons nu pas bewust worden. Zie b.v. de *Wissenschaftslehre* van J.G. Fichte, naast het uiteraard monumentale werk van Hegel.

het steeds minder nodig achten om zich achter een apart kennisdomein te verschuilen om zijn bevoegdheid te verantwoorden. Men zal gewoon stellen dat men een specifieke *praktijk* beoefent: *psychotherapie*, *pedagogiek*. Dit kan omdat onze maatschappij, die aanvankelijk van wetenschap en techniek bevrijding verwachtte, naar een *verzorgingsstaat* evolueerde. Mensen bleken meer op verzorging ingesteld dan op vrijheid, en er kwamen dan ook steeds meer instanties om ons op alle levens-terreinen te *verzorgen*.

Van deze ontwikkeling is de steeds grotere bekommernis voor het lichaam de meest opvallende karaktertrek. Sinds vorige eeuw is de geneeskunde in volle opmars, en dit niet enkel omwille van de vooruitgang van de therapeutische mogelijkheden, maar minstens evenzeer omwille van de verwachtingen die zij opriep en ondersteunde. "Gezond" is bijna synoniem geworden van "goed". Hygiëne, preventie, lichaams-cultuur, sport en "fitness" worden alom geaccepteerde sociale idealen, en allerlei media maken van een mooi en aantrekkelijk lichaam een sociale vereiste waarvoor er overigens volop geur en kleur te koop is. Ook de zorg voor de geest kende een analoge ontwikkeling. De psychotherapie was in oorsprong een vrij technische en specialistische aanpak voor wel-omschreven "zenuwaandoeningen", maar ze bereikte snel het grote publiek via allerlei vulgariserende literatuur en ontmoetingsgroepen. Er ontstond een psychotherapeutische volkswijsheid voor een nieuwe elite. Er kwamen allerlei nieuwe types van "geestelijke verzorgers", en daar waar de school sinds Karel de Grote een duidelijk gedefinieerde instelling was geweest, kennen wij nu in de marge het moeilijk definieerbare maar brede veld van het "vormingswerk". De queeste naar het elixir van de eeuwige jeugd lijkt bijna plaats gemaakt te hebben voor het ideaal van de "permanente vorming".

Deze nieuwe cultuurhistorische situatie stelt aan de ethiek allerlei vragen. Voor het ogenblik beperken wij ons tot de vraag: welk is het effect op het ideaal van de wetenschap, dat ons modern vrijheidsideaal vaste grond onder de voeten leek te geven? Ongetwijfeld, er wordt nog steeds met de lippen beleden dat je "vakkundig" of "competent" moet zijn, en dat lijkt nog steeds te betekenen dat je "kennis van zaken" moet hebben. Deze kennis slaat echter steeds minder op een vooraf bestaande waarheid, die een vrije geest dank zij ingespannen onderzoek kan achterhalen. De eenheid die de wetenschapper - of liever: de praktijkbeoefenaar - tot stand moet brengen is die van het verzorgd-worden. Als je dan nagaat waar die praktijkbeoefenaar de wetenschap haalt waarnaar hij zijn handelen richt, dan merk je dat kennis steeds meer wordt opgevat als iets dat binnen de praktijk zelf tot stand wordt gebracht. Wat vormingswerk is en hoe je dit moet doen blijkt uit de praktijk van het vormingswerk zelf,

en dit geldt eveneens voor de verschillende vormen van psychotherapie. Zo gold het eigenlijk al voor alle disciplines die het ideaal van de positieve wetenschappen wilden uitbreiden tot wat men toen nog dacht "menswetenschappen" te kunnen noemen: de praktijk van de economie, van de sociologie, etc. De term "praktijk" heeft een zeer sterke betekenis gekregen: het is het stichten van een stuk werkelijkheid.

De praktijk is ook een stuk machtsuitoefening, en hieruit volgt dat zij, zoals iedere machtsuitoefening, verdeeld moet worden. Het ideaal van de kennis wordt nog steeds in het vaandel gedragen, maar de overtuiging dat bevoegdheidsverdeling noodzakelijk is leidt nu tot de stelling dat het *niet* goed is dat de kennis van het ene bevoegdheidsterrein met die van een ander bijeengebracht wordt. Het wordt niet luid uitgesproken, maar er wordt voor geijverd dat kennis steeds partieel zou blijven. Deze ambiguïteit tekent door en door het westers fenomeen van de *professionalisering*.

De twee zaken zijn op het eerste gezicht niet zo nieuw. De verdediging van de beroepsbelangen was de kern van het corporatisme dat aan de basis lag van het Ancien Régime, en het beroepsgeheim berust op de zeer oude overtuiging dat niet iedere kennis medegedeeld mag worden. Bij dit laatste moet je niet direct denken aan het evidente belang van de werknemer, voor wie het toch niet prettig is als zijn baas zomaar zijn medisch dossier kan opvragen. Men weet al lang dat de geheimhouding met méér te maken heeft dan met belangenconflicten, zoals die zich in het zojuist geschetste actuele voorbeeld voordoen. Reeds in de oudheid valt er iets van het "placebo-effect" te onderkennen dat nu nog steeds uiterst actief is: het vertrouwen in de arts is een belangrijke factor in het genezingsproces, en het feit dat men zich onwetend aan hem toevertrouwt maakt het meest onschuldige keukenzout tot een effectief medicament. De mysterieuze religieuze sfeer, waarin de priesters uit de oudheid opereren, speelt ten volle in op dit effect. De verwijzing naar een achterliggende eenheid, die ook aan wat door het geheim gesuggereerd wordt een plaats toekent en in een totaliteit opneemt, is tegenwoordig echter verdwenen. Er zijn geen goden meer, en ook geen moeder natuur. Er zijn alleen afzonderlijke beroepsbeoefenaars. Naarmate zij hun kunde niet langer uit één groot gemeenschappelijk opengeslagen boek aflezen maar met een eigen praktijk nieuwe aspecten in het leven tot stand brengen en naarmate het democratische principe van de verdeling van machten de respectievelijke bevoegdheid van de professies ordent, gebeurt dit alles van nu af aan zonder eenheidsgrond onder de voeten.

Het fenomeen dat wij tegenwoordig "ideologie" noemen, kun je dan ook beschouwen als een wanhopige poging om de eenheid te herstellen - of tenminste de illusie daarvan. Er wordt een cultuur gemaakt van voor-

stellingen, van standaardredeneringen en van vanzelfsprekende modellen, die aan de mensen moeten voorhouden hoe zij het best zouden leven, waar zij zich voor moeten inzetten en waar het genot in bestaat. Bij nadere beschouwing is dit geheel eerder een patchwork van disparate elementen. Dit geldt zowel voor de verschillende wijzen waarop men mensen van al die "waarden" (wat een typisch nieuw woordgebruik!) probeert te overtuigen, als voor de onderscheiden instanties die hierbij worden ingezet. Voor een deel kun je de verwijzing herkennen naar brokstukken van het oude, autoritaire en moraliserende gezag, voor een ander deel wordt de wetenschap opgeroepen om uit haar kennis normen te distilleren, voor weer een ander deel spelen nog minder doorzichtige processen mee waarbij een schijnlogica het ene patroon van handelen volgens een vreemde "consequentie" met het andere verbindt. Ook de instanties spelen kriskras door elkaar. Beïnvloeding vindt plaats door de massamedia die met nieuws, amusement, reclame en lichte lied de nieuwe vanzelfsprekendheden laten insijpelen of indreunen. Zij gebeurt ook door de adviezen van professionele experts die je vertellen over gezondheid en normaliteit, die je voorrekenen welke mate van afwijking je nodig hebt om persoonlijk en creatief te zijn en die je trainen om menselijke relaties op de meest efficiënte wijze te manipuleren om te verkrijgen wat je denkt te zoeken. Beïnvloeding gebeurt tenslotte nog steeds door de spreekbuizen van kerkelijke en levensbeschouwelijke groepen die zoiets als een "boodschap" brengen. De eenduidige wereld van het autoritaire wijkt steeds meer voor het complexe systeem van wederzijdse beïnvloeding, waarbij het kernwoord niet langer "gezag" maar "verleiding" wordt.

Al deze bedenkingen werden de laatste jaren voldoende herhaald, en als je ze hier opnieuw onder ogen ziet, besef je dat je het nodig vindt om je verhaal een beetje apart te kruiden. Blijkbaar vrees je dat je opnieuw geplaatst wordt in het gezelschap van die al te vanzelfsprekende vaderlijke figuren, die er onder elkaar over zitten te treuren dat er nog zo weinig bewust wordt geleefd, en die het toevallig aanwezige ietwat jongere lid uit het gezelschap met enkele boutades de vroegere wijsheid in herinnering brengen. Wat doe je? Je nipt mee aan de Aloxe-Corton en je gaat ermee akkoord dat het zonde is dat de Clos-Vougeot onbetaalbaar is geworden. Je gaat trouwens ook met het overige akkoord. Alleen: wat nu? Gaat die nadruk op het eigene van de ethiek niet precies aan de centrale vraag voorbij: vanuit welke positie je nu ethiek moet gaan bedrijven? De mensen worden tegenwoordig inderdaad door een heel netwerk bepaald. Waar sta jij eigenlijk in dat netwerk als je ze erop wijst dat zij zich door dat netwerk laten bepalen? De dringende taak van de ethicus lijkt hierin te bestaan dat hij een analyse maakt van de wijze waarop het

geheel van het beïnvloedingsnetwerk in een maatschappij functioneert, en welke plaats hij hierin (nog) inneemt.

Het is precies op dit punt dat de menswetenschappen voor de ethicus belangrijk zijn, en hier niet zozeer bij hun ontstaan, als in hun latere ontwikkelingsfases. Zij hebben zich voor een groot deel ontpopt tot analyse-instrumenten om op verschillende niveaus beïnvloedingsmechanismen te onderzoeken. Dat is niet toevallig. Ze zijn de uitdrukking van de culturele mutatie waarbij de moderne mens zijn relatie tot de ethiek op een nieuwe wijze heeft willen bepalen. De ethicus moet zich dan ook met die wetenschappen confronteren: niet om het werk over te doen, maar om de verschuiving van het ethische besef te begrijpen waarvan deze de uitdrukking zijn. Hiermee rekening houdend moet hij dan zicht proberen te krijgen op de plaats en de invloed die hij nog kan uitoefenen, en de "tactiek" die hij hierbij noodgedwongen zal moeten gebruiken. Dit moet heel concreet bekeken worden: als je de schijnbaar toch erg homogene westerse wereld bekijkt, blijven er nog grote locale verschillen bestaan in de wijze waarop de onderscheiden beïnvloedingsinstanties met elkaar in interactie staan, en in de mate waarin de ene de andere domineert.<sup>26</sup> De ethicus moet in detail oog hebben voor de heel concrete situatie waarin hij gevat wordt. Pas dan kan hij weten hoe zijn kennis en inzicht - die hopelijk zo ruim en zo vrij mogelijk verworven werden - in een aparte taak omgezet kunnen worden.

### **De taak van de ethicus is een deeltaak**

Nu komen wij toch echt tot het besluit: meer dan ooit is er een eigen taak voor de ethicus. Maar terwijl je met herwonnen enthousiasme het hoofdstuk eindelijk denkt te besluiten, tikt een goede vriend je op de schouder, en hij wijst jou er op dat je in de loop van je betoog steeds minder over de ethiek en steeds meer over de ethicus bent gaan praten. Er zijn echter zo weinig ethici in het land, en ook al gunt men ze geen gemakkelijk leven, in de ethiek gaat het toch hopelijk om méér dan om de taakomschrijving van deze enkelingen. Moet je het niet vooral hebben over de wijze waarop mensen kunnen uitmaken wat goed en slecht is?<sup>27</sup> De vergelijking met de geneeskunde ligt hier voor de hand, ook al houdt het aantal ethici geen gelijke tred met het leger artsen dat het individu in

---

26. In die zin is de vraag of je reclame op T.V. toelaat wel degelijk een ethische vraag: het gaat om de relatieve macht van een type van beïnvloeding t.o.v. een ander.

27. De ideologie had mij bijna doen schrijven: "de wijze waarop mensen op verantwoorde wijze voor zichzelf kunnen uitmaken wat goed en slecht is".

de westerse wereld begeleidt. Maar zou je het niet analoog kunnen stellen: zoals het de bekommernis van de arts moet zijn dat de mensen op de eerste plaats zelf gezond zouden leren leven, zo zou ook de ethicus ernaar moeten streven dat zij de ethiek zelf zouden beoefenen.

Laten we onze gedachtegang vanuit deze bedenking hernemen. In het begin van dit werk stelden wij erg algemeen dat de ethiek bestaat in de kritische bezorgdheid om een goed leven te leiden. De vraag of je de ethiek dan verder in een beschrijvende en in een normatieve ethiek mag opdelen heeft ons tot lange omzwervingen gebracht, maar staan wij effectief voor het besluit dat de ethiek als een specialistische zaak opgevat moet worden? Wat heeft de intussen geschetste culturele mutatie veranderd aan de traditionele ethische problematiek, zoals wij die sinds Socrates kennen? Sommigen zullen zeggen: weinig. Je kunt blijven stellen dat er voor de ethiek op de eerste plaats goede "zeden" en goed-opgevoede ethische subjecten moeten zijn. Dit betekent dat er voldoende consistentie moet zijn in de gedragingen van mensen, in de verwachtingen die zij bij elkaar oproepen en in de wijze waarop ieders verlangen een plaats gegund wordt in de maatschappij. Het menselijke leven wordt onmogelijk als het vandaag gegeven woord morgen niets meer waard is, of als een tedere streling even goed het feit kan uitdrukken dat je elkaars aartsvijanden bent. In de wijze waarop mensen met elkaar omgaan is er een bepaalde mate van vanzelfsprekendheid nodig, ook al mag die ook weer niet zo star worden dat iedere uitdrukking van verrassende persoonlijkheid onmogelijk gemaakt wordt, of dat de bestaande zeden niet meer verfijnd of aangepast kunnen worden. Ook het ethische subject moet voldoende innerlijke consistentie hebben om zich niet van de ene gril in de andere te laten meesleuren. Er is zoiets als zelfcontrole nodig, alsook bekommernis om de situatie geregeld vanuit het standpunt van een ander te bekijken, ook al moet dit opnieuw met soepelheid, zin voor maat en balans tussen levensgenot en inzet gebeuren. Dit alles is overigens erg "common sense", en is er daarvoor wel een beroepsethicus nodig? Misschien kun je die af en toe erbij halen als je de leerstof voor het onderwijs nog eens wil vastleggen, en kan hij bij deze gelegenheid enkele denkoefeningen verzinnen om het redeneren inzake ethiek zindelijker te laten verlopen. Moet je echter niet stellen dat het in de ethiek er op de allereerste plaats om gaat dat zoiets als een ethische grondervaring in brede lagen van de bevolking levendig blijft? Deze grondervaring is daarbij misschien niet iets groots en overweldigends. Ze valt wellicht nergens apart aan te wijzen, omdat ze slechts door heel particuliere emotionele reacties heen voelbaar is. Daarbij is zij misschien vaak erg duister en kan ze door heel wat irrationaliteit vertekend worden. Bij dit alles is het echter de vraag of een ethicus daar iets aan kan verhelpen. Is



zijn machteloosheid niet voldoende gebleken in recente tragische situaties, waar een hele gemeenschap in verblinding ontspoorde? Toegegeven: misschien zijn wij het imago van de beroepsethicus nu teveel naar beneden aan het halen, omdat wij hem veel te veel ingedacht hebben naar het model van al die andere professionele figuren, die met koperen naamplaat aan de deur onze straten zijn komen versieren. Een ethische bekommernis vergt misschien toch vertegenwoordigers, maar dan eerder gewone en volkse Socratische figuren, die met ironie en mensenliefde op relativerende wijze het belang van de zeden ondersteunen, en, wanneer het evenwicht gestoord dreigt te worden, halt durven roepen en tot nadenken verplichten...

Terwijl je deze bedenkingen tot je laat doordringen, en je je steeds meer bereid voelt om ze te onderschrijven, komen dan weer tegenargumenten in je op. Niet dat het niet waar is, dat de ethiek op de eerste plaats iets van de gemeenschap is, of tenminste van groepen mensen, die in onderling verband met elkaar leven. Het is natuurlijk ook waar dat common-sense van fundamenteel belang is. Maar is het niet ook zo dat ethici - of zij nu retrospectief als filosofen, theologen of pastores geëtiketteerd worden - altijd een aparte rol gespeeld hebben in onze maatschappij, ook toen de maatschappij nog veel eenduidiger beïnvloed werd in de wijze waarop het goede voorgehouden werd? Hoe volks het beeld ook is dat van hem werd overgeleverd, Socrates was geen alledaagse figuur, en hij "moraliseerde" daarbij zeker niet in de gangbare betekenis van het woord. Heeft het ethische leven van een maatschappij niet altijd personages nodig die op een andere wijze dan door te moraliseren de ethiek ter sprake brengen? Socrates b.v. deed het vooral door zijn ironisch taalgebruik... en hebben wij nu niet meer dan ooit nood aan ironie? Bijna stond het er: "Ethiek is de cultuur van de ironie als aparte maatschappelijke taak".

Je wordt onwennig. Is het niet al te gek dat je uit de bepaling van ethiek niet direct kunt afleiden wat het werk van de ethicus is, en dat je op de koop toe geneigd bent te beweren dat hij best haaks staat op de verwachtingen die mensen t.a.v. zijn beroepsactiviteit koesteren? Maar dan besef je dat die onwennigheid er niet voor niets is. In de taakomschrijving van de ethicus ervaar je natuurlijk ook de spanning die met het geloof in de competentie van andere maatschappelijke beroepen verbonden is. Mensen veronderstellen bij de "bevoegden" een weten, en tegelijk verwachten zij van hen heel wat méér dan de zakelijke toepassing van kennis. Binnen het professionele veld werd "de relatie" steeds meer het actieve principe. De competentie ontwikkelde zich steeds verder tot een nieuwe vorm van autoriteit die aan het leven zin weet te geven. Er wordt nog wel met de lippen beleden dat het omwille van zijn kennis is

dat mensen in experts vertrouwen hebben, maar eigenlijk wordt de relatie tot hen door andere motieven ondersteund, en het zijn deze motieven die onze moderne maatschappelijke beroepen maken tot iets dat bemoedigt, zorgt, opbeurt, sterkt... Het is niet zozeer de theorie als wel de persoon die "het doet" - zo luidt een nieuw woordgebruik - en dit woordje "het" wijst goed op de ondoorzichtigheid van een merkwaardige interactie: op het ogenblik dat de kennis als garant van zingeving steeds meer naar de achtergrond verschuift, ontstaat er een nieuw en merkwaardig samenspel van mensen die vanuit een moeilijk te omschrijven "functie" een soort ritueel met elkaar opvoeren die het leven "leefbaar" en quasi-zinvol maakt. Er is wel reden om onwennig te zijn als je als ethicus gevraagd wordt om in dit spel je plaats in te nemen. Dit verklaart wellicht het onderscheid tussen descriptieve en normatieve ethiek waarmee de meeste handboeken hun inleiding beginnen. Het is een poging om de reflectie veilig afgeschermd te houden van de met emotie geladen vraag om interactie - om "communicatie" - die de kern van de huidige maatschappelijke beroepsbeoefening uitmaakt, en het is precies deze vraag die in de relatie tot de ethicus in alle scherpste naar voren komt.

In tegenstelling tot de wijze waarop andere beroepsbeoefenaars aangeklampt worden, ervaart de ethicus daarbij snel dat zijn veronderstelde bevoegdheid niet enkel vertrouwen wekt. In de terugkeer van de vraag naar ethiek ligt de ervaring besloten van de mislukte poging om de oude autoritaire moraal eerst door wetenschap en dan door een verzorgende maatschappij te vervangen. Het is dan ook begrijpelijk dat er met de vraag argwaan verbonden is: zou er van de vraag geen misbruik kunnen gemaakt worden om de oude gehoorzaamheid aan het autoritair uitgesproken woord in ere te herstellen? Daarbij is er natuurlijk een zekere scepsis: zou de ethicus nu over een kristallen bol beschikken waarin hij de geheimen kan lezen die anderen niet hebben kunnen ontsluiten? Maar toch durft men de vraag steeds luider stellen. Het wordt steeds vaker herhaald: er is nood aan "zoiets als ethische motivering", er is nood aan "zoiets als gezag", ook al blijft men deze woorden behoedzaam uitspreken, want je kunt (voorlopig) toch ook niet de terugkeer prediken naar het blinde geloof!

Het is belangrijk te beseffen dat de huidige vraag naar ethiek niet zomaar de terugkeer is van de vraag "wat moet ik doen" zoals die door de oude moraal beantwoord werd. De vraag is tegenwoordig het symptoom van het crisismoment waarin onze maatschappelijke ontwikkeling is

terechtgekomen, en ze is een vraag om een oplossing van déze crisis.<sup>28</sup> De vraag impliceert overigens geen verzaking aan de ontwikkelingen die eraan voorafgingen: integendeel, ze kan precies de hunkering uitdrukken om door te gaan.

Hoe moet de ethicus hierop ingaan? Dit zal afhangen van een aantal fundamentele keuzes. Er zijn altijd mensen die een historische ontwikkeling, zelfs van enkele eeuwen, denken te kunnen terugschroeven. Anderen houden historische ontwikkelingen voor iets bijkomstigs, en geloven eerder in eeuwige, van nature vastliggende of door een afgesloten openbaring bepaalde gedragsregels. Nog anderen blijven aan de wensdroom hangen dat je een levensideaal eerst in het abstracte kunt uitdenken om het vervolgens in de realiteit neer te zetten zonder rekening te houden met historische situering. In de veronderstelling echter dat je in de geest van de westerse traditie ethiek verbindt met groeiend inzicht, dan is je eerste vraag of de opkomst van het ideaal van de vrijheid en de autonomie *met zijn directe concretisering in de machtsverdeling door functieverdeling* inderdaad uit de dynamiek van ons westers ethisch besef voortkomt. Indien ons modern democratisch ideaal juist is, en in de mate je het als logisch uitvloeisel mag beschouwen van onze westerse ethische traditie, moet je dan ook het werk van de ethicus als een aparte *deeltaak* omschrijven binnen de totaliteit van het ethische veld. M.a.w. dan moet je het ethische leven en de ontwikkeling van het groeiend inzicht beschouwen als iets dat doorheen de dynamiek van een gestructureerde maatschappij plaatsvindt. Het veld van de ethiek is ruim. Er moet over gewaakt worden dat dit zo ruim mogelijk blijft. Precies daarom moet de bevoegdheidsomschrijving van de ethische beroepsactiviteit goed omlind en beperkt zijn.

Laten we nog eens de vraag herhalen: wat is er nodig opdat er ethisch leven zou zijn? Binnen het perspectief van onze westerse traditie moet je antwoorden dat er goede zeden moeten zijn; dat de mensen innerlijk vrije ethische subjecten moeten zijn, geen automaten die aan voorgeschreven gedragsregels gehoorzamen, maar nadenkende wezens die met kritische bezorgdheid en inzicht het ethos steeds verder doen evolueren; dat er een verstandige en evenwichtige opvoeding nodig is, die aan vrije mensen de wijsheid van het verleden ter beschikking stelt. Er is ook een

---

28. Ze blijft overigens nog vaak gevangen in de verwachting van een "verzorgend" antwoord. De autoriteit die men wenst moet bergend en geruststellend zijn. De vraag om gezag blijft een vraag om iets te ontvangen, en in die zin heeft zij niets te maken met de vraag naar het

herstel van het oude type van het gezag, hoe graag sommige naar restauratie hunkerende geesten het ook zouden willen.

goede politieke ordening nodig, die niet alleen de vrijheid beschermt, maar ook een kader schept waarbinnen mensen verantwoordelijkheid toebedeeld krijgen. Er is een evenwichtige balans nodig tussen de verschillende beïnvloedingsmechanismen waaraan mensen onderworpen worden. Er zijn zelfs predikanten nodig, van de oude of van een nieuwe soort, die mensen emotioneel en rationeel proberen te overhalen om op de door hen voorgestelde levenswijze te gaan leven. Er zijn levensbeschouwelijke groeperingen en instituten nodig, politieke partijen die elk voor een bepaalde trend in onze maatschappij ijveren, en er zijn misschien zelfs ideologen nodig. Binnen dit geheel moet de ethicus zijn eigen taak vervullen: een aparte taak die geen totalitaire aanspraken mag hebben, maar een welbepaald element binnen dit geheel moet verzorgen.

Wat is deze taak? Het klassieke antwoord is: die van de systematische theoretische reflectie. De ethicus is inderdaad diegene die de zeden bestudeert en bij wie men om kennis kan komen aankloppen. Maar dan verder? Kennis alléén volstaat niet: dat was het leitmotiv waarop alle professionele figuren die gevraagd werden van onze maatschappij een zinvolle wereld te maken stootten. Het zou toch gek zijn indien precies de ethicus zich aan deze taak zou kunnen onttrekken! Misschien moet hij inderdaad ook op een bepaalde manier mensen raken en zich niet beperken tot het pure doorgeven van informatie. Dit hoeft echter helemaal niet noodzakelijk te betekenen dat hij opnieuw iets van het vroegere "moraliseren" moet opnemen. Integendeel. De ironie van Socrates blijft haar geldigheid bewaren om het "moraliseren" te onderscheiden van de aparte taak van het "onderricht".

Wij kennen dus aan de ethicus een *dubbele taak* toe: die van de *de theoretische reflectie* en die van het *onderricht*. Staan wij hiermee nu niet opnieuw bij het vertrekpunt dat andere handboeken meteen zonder tijdverlies aanvaarden: er is beschrijvende en er is normatieve ethiek? Neen. Juist omdat haar werk ingebed is in een sociale context waar de ethische ontwikkeling door de interactie van verschillende instanties tot stand komt, maakt de theoretische reflectie vanzelf deel uit van een normatief proces. De ethicus moet er helemaal niet voor zorgen dat het normatieve tot stand komt: het is er altijd al. De ethicus zit van meet af aan in het normatieve proces gevat. Hij ontmoet het als vertrekpunt van zijn denken, want in zijn reflectie over ethiek kan hij niet anders dan dit proces als uitgangspunt van zijn denken te nemen. Hij stoot er weer op bij het eind van zijn reflectie, want de kennis die hij vergaart en meedeelt wordt er direct door gegrepen wanneer de informatie die hij verschaft bij allerlei mensen, allerlei instanties, allerlei belangen en allerlei psychologische types terecht komt. De ethicus hoeft zich dus niet om het feit te bekommeren dat er normatieve processen moeten zijn: zij waren er vóór hem, ze

vergezellen hem en ze nemen hem de woorden uit de mond nog vóór hij ze ten volle heeft kunnen uitspreken. Hij respecteert dit normatieve proces het beste als hij zich precies tot zijn eigen dubbele deeltaak binnen dit proces beperkt: die van de kritische reflectie en die van het onderricht.

De taak van de kritische reflectie bestaat er uiteraard niet alleen maar in dat je in alle stilte en isolement over de ethische gang van zaken nadenkt. Je hebt ook de verantwoordelijkheid om deze reflectie voor anderen beschikbaar te stellen en om te informeren, zonder dat je daarom gaat verkondigen. Ze betekent dat er in principe aan ieder mens toegang moet verschaft worden tot de ethische reflectie, maar omdat dit "publieke spreken" de ethische reflectie niet zou aantasten, vereist het dan ook een medium dat de directe interactie tussen de ethicus en zijn toehoorder onderbreekt. Wanneer je als publieke figuur ten tonele verschijnt, word je nl. door heel wat mensen met hun persoonlijke en onbewuste verwachtingen bekleed. Dit is iets waar je als spreker geen weet van hebt en waarvan het effect niet van jouw goede bedoelingen afhangt. Terwijl de politicus zijn werk slechts kan doen door handig hierop in te spelen, en zijn woorden te laten dragen door de kracht van zijn imago, moet je je als ethicus er wel voor hoeden door dit proces gevat te worden. Het is dan ook van belang dat je een neutraal medium gebruikt, zoals een tekst: iets wat mensen lezen buiten de aanwezigheid van de schrijver, die ze niet hoeven te kennen, en wat hun eigen denken stimuleert.<sup>29</sup>

Bij de tweede taak van de ethicus, het onderricht, wordt er iets anders dan de zopas geschetste informatieplicht bedoeld. Het gaat hier niet om een taak t.a.v. de gehele gemeenschap, maar slechts t.a.v. enkelingen. De persoonlijke interactie tussen de individuele ethicus en zijn toehoorders speelt hier wel degelijk een rol: het gaat erom de aparte interactie van het leermeesterschap, dat in onze maatschappij terecht met duidelijke structurele garanties omgeven wordt omdat het erin moet slagen afhankelijkheid tot vrijheid om te buigen. Hier gaat het eveneens om het doorgeven van informatie, maar ook om iets anders: om de transformatie van de affectieve band die de leerling toegooit naar "diegene die ver-

---

29. Vaak hoor je hiertegen de opwerping maken: dat geldt toch alleen maar voor de ideale maatschappij, waar democratische structuren gerespecteerd worden en waar je inderdaad een zeker vertrouwen kunt hebben in het interactionele proces dat het ethische leven gaande houdt. Wat doe je echter wanneer totalitaire stromingen aan kracht winnen, of wanneer een bekrompen dorpspolitieke sfeer zo veralgemeend wordt dat die interactie niet langer op gezonde wijze kan plaatsvinden? Met de bedenking voorop dat je toch niet al te snel mag denken dat je in de uitzonderingssituatie bent terechtgekomen die de revolutie wettigt, is het duidelijk dat je dan ook als ethicus het voorgeschreven kader doorbreekt en je stem luid laat horen, net zoals een arts of een fysicus het horen te doen.

ondersteld wordt het te weten" tot het besef van de onderlinge gelijkheid en van dezelfde verantwoordelijkheid in het respect voor de waarheid.

### **Ethiek als theoretische reflectie**

Het lijkt een erg klassieke stelling: de ethicus is de hoeder van de ethische traditie. Als deze stelling hier onderschreven wordt, dan is het tegelijk vanuit de overtuiging dat de trouw aan de traditie tot een ander type van ethische benadering moet leiden dan je in heel wat zogeheten "traditionele" voorstellingen vindt. De kern van de ethische reflectie lijkt m.i. te liggen in de analyse van het geheel van de interacties waaraan mensen tegenwoordig onderworpen zijn wanneer zij keuzes maken bij de invulling van hun leven, om deze analyse dan te confronteren met het ware gronddynamisme van de westerse levensbeschouwing, zoals dit na grondige studie van de wijsheid uit het verleden blootgelegd kan worden.

Deze formulering zou echter tot een misverstand kunnen leiden, dat best meteen uit de weg wordt geruimd. Het is helemaal niet de bedoeling ervoor te pleiten dat er uitgaande van de erkende "ethische" modellen uit het verleden een nieuw ethisch model ontwikkeld zou worden, in een apart discours, met een aparte en herkenbare terminologie, waaraan vervolgens de idealen afgemeten zouden moeten worden die door de verschillende beïnvloedingsinstanties aan mensen voorgehouden worden. Neen: op die wijze worden de ontwikkelingen die tot onze moderne maatschappij geleid hebben eigenlijk als ethisch feit afgewezen, en men plaatst er als maatstaf een model naast dat van "elders" gehaald lijkt te moeten worden, omdat het op geen enkele wijze reeds binnen de bestaande ontwikkeling vervat zou liggen. Op deze wijze kom je tot dubbelzinnige definities van de ethiek in de aard dat "de ethiek de impliciete keuzes van wetenschapsbeoefening en hulpverlening toetst aan het mensbeeld van onze westerse traditie". Dit klinkt mooi, maar het gaat aan de cruciale vraag voorbij waar je dit westers mensbeeld kunt vinden. Alleen maar in de als "ethisch" gedefinieerde systemen uit het verleden, en in nieuwe systemen die in continuïteit met deze een eigen taalspel ontwikkelen, dat vervolgens met de werkelijkheid "geconfronteerd" moeten worden? Neen. Het westers mensbeeld lijkt mij precies vervat binnen de impliciete keuzes van wetenschapsbeoefening en hulpverlening, en het zijn deze impliciete keuzes die je *rechtstreeks*, zonder de opstelling van een apart hedendaags ethisch model, aan de centrale dynamiek van het oude ethische erfgoed moet afmeten.

Als je deze optie neemt, moet je het als *een van de belangrijkste taken van de ethiek beschouwen dat zij heel wat impliciete keuzes, die*

*buiten de herkenbare ethische terminologie om gemaakt worden, als eigenlijke ethische keuzes onderkent en ze met de westerse ethische traditie confronteert.* Wij wezen er steeds opnieuw op dat de verschillende wetenschappen en praktijken niet vanzelf hetzelfde, coherent mensbeeld voor ogen hebben, en dat de keuzes die ze maken vaak impliciet blijven, verpakt in de eigen techniciteit. Als je het hebt over de vraag wat het werk van een beroepsethicus zou kunnen zijn, moet je in onze huidige maatschappelijke context wijzen op deze grondslagenkritiek die de wetenschappen op hun verholen ethische keuzes bevraagt. Het is zijn taak te expliciteren en te evalueren wat anders als technische vanzelfsprekendheid aan mensen opgedrongen wordt.

Maar, hoe belangrijk deze taak ook is, wij zouden het niet graag zien dat een ethicus helemaal in dit werk zou opgaan. De ethische reflectie moet als reflectie-moment toegankelijk blijven voor wie er kennis van wil nemen, en dit riskeert niet langer het geval te blijven als de ethiek in een opgepoetste vorm de plaats zou innemen van wat vroeger *deontologie* of plichtenleer heette. Misschien bestaat zijn taak op dit vlak er vooral in dat hij toekijkt of een maatschappij structureel ruimte schept voor de explicitering van de verholen keuzes van wetenschap en techniek. Eigenlijk zou deze voor iedere beroepsbeoefenaar een permanente en vanzelfsprekende zorg moeten zijn, en zou ze ook regelmatig publiek aan de orde moeten komen. *Dát er deontologie zou zijn is een ethische opgave; wanneer die echter direct met de sociale taak van de ethicus verbonden wordt komt de ethiek in de verdrukking.*

De actualiteit van het thema vraagt op dit punt misschien om nog meer toelichting. Wij leven in een tijd waar er steeds weer herhaald wordt dat een schrale deontologie toch lang in gebreke is gebleken en dat men een echte beroepsethiek moet ontwikkelen, of liever nog: een wetenschapsethiek. Door deze inspiratie gedreven ziet men her en der "ethische commissies" oprijzen, die zich tot doel stellen ordening te brengen tussen het terrein van het recht, dat niet alles kan voorzien noch ordenen, en het terrein van de concrete beslissing van het individuele geweten. De bedoeling die hieraan ten grondslag ligt is lovenswaardig. Tot voor kort was de deontologie of plichtenleer gewoon een codex van elementaire gedragsregels die er bijna uitsluitend op gericht waren collegiale omgangsvormen in het beroepsveld te regelen en de juridische aansprakelijkheid te bepalen wanneer het in de praktijk fout ging. Het is een winstpunt als het besef doordringt dat er binnen de beroepspraktijk zelf ethische keuzes gemaakt worden. Het is echter wel misleidend de ethiek voor te stellen als de instantie die de leemte tussen het recht en het individuele geweten moet opvullen, en het is zeker verkeerd als je dit terrein beschouwt als het terrein van de *ethicus*. Op die wijze krijgt de ethiek gestalte in het

verlengde van de verordenende kracht van het recht, ook al slaat ze op kwesties waarover minder algemene instemming bereikt kan worden, en beschikt ze niet over dezelfde coërcitieve macht als de wetgever en de rechter. Er kan overigens gevreesd worden dat een op het woord "ethiek" gestoelde commissie geneigd zou zijn zich beslissingsmacht toe te kennen en binnen een bepaalde groep in dit zogeheten "midden terrein" toch zoiets als juridische dwang te herstellen. Dan gaat het voor de ethiek zeker fout. Recht en ethiek moeten uit elkaar gehouden worden. Ethiek is geen midden terrein, het is een apart terrein, of preciezer gezegd: de ethicus kan zijn werk slechts verrichten dank zij de fictie van een hem toegekende extra-territorialiteit. Dit betekent niet dat je vanuit een ethische overtuiging geen bepaalde rechtsordening kunt nastreven, maar je komt op het terrein van het contingente en het haalbare zodra je hieraan begint, en je gebruikt machtsmiddelen die in het ethische spreken ontoelaatbaar zijn. Ethiek moet op het terrein van de reflectie blijven, en dat kan zij niet zodra zij zich op het terrein van machtsuitoefening begeeft. Je moet blijven onderstrepen dat het nemen van een kritische afstand tot haar wezen behoort.

Mag je dan nooit een wetenschapper op de vingers kijken, en moet je een blind geloof hebben in de onkreukbaarheid van zijn geweten? Zeker niet. Maar waarom is er onwennigheid om de dingen bij hun naam te noemen en te blijven spreken van "deontologische commissies" of van "tuchtcommissies". Rechtspreken is toch geen onbehoorlijke bezigheid! *Ethische* commissies hebben echter alleen maar zin als je een institutie wil creëren die het nemen van kritische afstand en het maken van bedenkingen structureel garandeert. Per definitie mogen ze dan echter geen beslissingsmacht hebben.<sup>30</sup> Je kunt niet tegelijk rechter zijn en raadsman. Graag zagen wij de term "academische vrijheid" afgestoft: het gaat er niet om het voorrecht van de ietwat wereldvreemde professor om zijn vlindercollectie in ieder college als geliefkoosd onderwerp op te dringen, maar om het feit dat hij afstand doet van iedere vorm van politieke macht, zodat hij vrij zijn mening kan laten kennen.

Wij monden dus niet uit in de deontologie wanneer wij pogen om de taak van de ethicus te omschrijven. De analyse van de impliciete keuzes van wetenschappen en praktijken brengen hem wel tot zoiets als

---

30. Je zou je wel kunnen voorstellen dat een school, een ziekenhuis of een beroepsgroep een ethische commissie instelt om niet in de routine van de techniciteit te vervallen. Deze zou dan als taak kunnen hebben reflectie en informatie via teksten of studiedagen aan te bieden. M.a.w.: *een ethische commissie kan best zinvol zijn als zij zich beperkt tot de rol van het geweten van de instelling*. Wanneer zij echter de plaats van het geweten van het individu wil innemen, of wanneer zij de sanctionerende taak die aan het recht toekomt naar zich toetrekt, wordt zij fundamenteel anti-ethisch.



*beroeps- en wetenschapsethiek*, zo zou je het dan kunnen formuleren, alhoewel het wellicht spijtig zou zijn indien de ethicus bij zijn aanstelling aan een vakgebied zou verbonden worden en hij de enge grenzen van deze éne benadering van de werkelijkheid niet zou mogen overschrijden. Best zou hij eigenlijk proberen na te speuren welk mensbeeld er onder de verschillende vormen van wetenschapsbeoefening en praktijk verscholen ligt, om de resultante te berekenen van hét mensbeeld dat door onze sociale praktijken voorgestaan wordt.

Doch: opgepast. De explicitering van wat in wetenschap en praktijk gebeurt, is geen startbaan om naar metafysische hoogtes op te stijgen waar je dan naar believen verder mag blijven zweven. Het blijft een erg concrete reflectie. Steeds opnieuw moeten de latente intuïties uit de verschillende professionele velden met elkaar in verband worden gebracht. Daarbij moet de impliciete (en soms expliciete) kritiek van hedendaagse wetenschappers op wat uit het verleden als "ethiek" werd doorgegeven gethematiséerd worden. Daarbij leidt de explicitering van de idealen die wetenschappers voor ogen staan vaak op een versnelde wijze tot een doordenken op de traditionele en meer algemene ethische problematiek. Wie b.v. vanuit zijn visie op "neurose" stelt dat het in onze maatschappij niet goed is voor een opgroeiende jongen dat hij zich angstig afzijdig houdt van het voetbalspel en de agressie die ermee gepaard gaat, moet zich afvragen of hetzelfde niet geldt voor een jonge koppensneller die geen bloed kan zien. Minder extreem sta je hier gewoon voor de vraag hoever je je kinderen met andere "zedén" dan die van hun makkertjes mag opvoeden, ook al vind je die eerste zeden met recht en reden "objectief" beter - een vraag, die in een multiculturele samenleving steeds scherpere vormen zal aannemen. In onze huidige maatschappelijke ontwikkeling is het een centrale vraag aan welk type van *ethische subjectiviteit* de leden van onze maatschappij verondersteld worden te beantwoorden opdat het ethos zich op een correcte manier verder zou ontwikkelen doorheen de interactiemogelijkheden waarop ons democratisch ideaal berust. Ook dit is iets dat door een kritische interpretatie van de latente intuïties in wetenschappen en maatschappelijke praktijken onderzocht moet worden. Een reflectie op wat in allerlei sectoren als "normaliteit" doorgaat is iets wat rechtstreeks tot de ethische problematiek behoort.

Tenslotte komt de ethicus dan aan *het centrale punt* waar het hem om gaat: *reflecteren op de wijze waarop ons mensbeeld en onze levensbeschouwing door de greep van nieuwe maatschappelijke praktijken verschuiven, deze ontwikkeling situeren vanuit een traditie die er aan de basis van ligt, en met deze reflectie een - op zichzelf wellicht moeilijk omschrijfbaar - ethische grondervaring levend doorgeven*. Dit gebeurt op

de eerste plaats door *de geschiedenis in de herinnering levend te houden*. Het verwijlen bij de geschiedenis is op zichzelf iets waardevol, en het ideaal van de beschouwing, dat in het Westen ooit als centrale waarde geponeerd werd, kan daar zonder niet nagestreefd worden. Daarbij is de kennis van de geschiedenis wellicht het beste remedie tegen de ideologisering van de ethiek. De centrale zorg van de ethicus bestaat dan ook in het bewaren van de traditie, en in het onderwijs in de kritische reflectie op het ethische leven dat uit die traditie steeds weer op bonte en vaak ongeordende wijze ontstaat.

Eruditie? Ja. In een tijd waarin wij binnenkort niet meer zullen weten hoe ons verleden en onze traditie in feite geweest zijn, omdat de universitaire centra waar die kennis bewaard zou moeten blijven zich krampachtig aan direct maatschappelijk-relevante bemoeienissen verkopen, dreigt de bevrijdende kennis van de traditie voor ons allen ontoegankelijk te worden. Het werk van de ethicus is dan ook op de eerste plaats het verhaal van de moraal. Merkwaardig genoeg bots je steeds weer op weerstand als je deze weg wil opgaan, en hij lijkt overigens om structurele redenen steeds meer onbegaanbaar te worden. Het apriori van het onderscheid tussen wetenschap en ethiek, en tussen de wetenschappen onderling, verhindert steeds opnieuw het onderzoek van de knelpunten uit het verleden, die de opsplitsing van de kennis in parallelle discours hebben veroorzaakt. Als die geschiedenis beschreven wordt, dan is het bijna steeds met de retrospectieve blik die de voorstadia van de huidige toestand als bij een jubileum wil celebreren, maar niet met het oog voor de conflictmomenten waarbij het eigenlijk ook anders had kunnen uitdraaien. Men beschrijft dan de geschiedenis van de psychologie vanuit het besef dat zij met Wundt eindelijk autonoom is geworden, en men spendeert dan ook wel enige welwillende aandacht aan haar wijsgerige en theologische prehistorie. Zo gebeurt het meestal ook voor de andere wetenschappen.<sup>31</sup> Erger is dat ook de ethiek, zowel van wijsgerige als van theologische huize, het op dezelfde wijze doet. Er wordt naar het verleden teruggekeken vanuit de huidige, gereduceerde en ideologisch bepaalde functie die aan de ethiek wordt toegekend. Je krijgt dan studies die van hedendaagse kerkelijke documenten vertrekken om de

---

31. Het Nederlandse taalgebied is vooral bekend met de Angelsaksische wetenschapsleer, waarbij de aandacht op de eerste plaats gaat naar de denkmodellen die de wetenschapsbeoefening schragen. Een inspiratie waaraan je evenmin mag voorbijgaan is die van de Franse traditie, die een perfecte aanvulling biedt van de eerstgenoemde. De grondleggers zijn G. Bachelard en G. Canguilhem. Bij deze laatste ging J.H. Van den Berg in de leer, en hij ontleende aan hem zijn "metabletisch" perspectief. De meest bekende actuele vertegenwoordigers van deze Franse traditie zijn uiteraard M. Foucault en L. Althusser.

voorgeschiedenis van het begrip "geweten" te presenteren, maar voorbijgaan aan de feitelijke historische gang van zaken, waarbij het geweten object van psychologie en sociologie werd. Wie zegt dat dit niet de volledige geschiedenis is, krijgt te horen dat hij niet de geschiedenis van de échte ethiek bekijkt... Op die wijze wordt er een vals beeld van een continue geschiedenis geschapen, waarbij men zich beperkt tot die lijnen die erin slaagden in de huidige erkende ethische terminologie uit te monden, nl. de ideologie die in een bepaalde groep als bindmiddel fungeert. Goede geschiedschrijving mag daarom niet alleen de geschiedenis van de overwinnaars beschrijven, maar ook die van de verliezers: niet zozeer als posthume hulde, maar als bewustwording van de conflicten die de strijd tussen overwinnaars en verliezers veroorzaakt hebben. Indien dit in het algemeen geldt, dan is dit in het bijzonder waar voor de ethicus, die zich wil bevrijden uit het ideologische keurslijf waar hij zo gemakkelijk in wordt geperst.

Het is wellicht niet toevallig dat er zo weinig werk is gemaakt van de geschiedenis van de ethiek. Het is een van de zeldzame vakgebieden zonder handboek om de eigen geschiedenis te vertellen, desnoods met een aanduiding van de leemtes in onze kennis.<sup>32</sup> Er is evenwel voldoende historisch materiaal dat ervan getuigt hoezeer de wetenschappen - ook, en in het bijzonder de menswetenschappen - bij hun ontstaan met moraal en religie gepolemiseerd hebben. Het is dan ook treffend dat het vanuit menswetenschappelijke hoek is dat men zich weer interesseert voor de geschiedenis van ethiek en religie, en dit des te gemakkelijker naarmate men in een geseculariseerd klimaat is gaan leven. Nu het gevaar voor betweterige bemoeienis van Kerk en moraal is geweken, gaan wetenschappers met belangstelling hun eigen wortels na en zij verbazen zich over de mate waarin verborgen determinanten uit het verleden nog steeds hun praktijk bepalen. De studies die hieruit ontstonden zijn zich, in tegenstelling tot die uit ethische en theologische hoek, meestal erg goed

---

32. Uiteraard, er bestaan wel enkele handboeken over de geschiedenis van de *wijsgerige* ethiek. Voor de geschiedenis van de *theologische* ethiek is dit echter niet zo. Iedereen die er iets over te weten wil komen grijpt noodgedwongen naar het overzicht van 52 p. dat je vindt bij B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moralthologie dargestellt für Priester und Laien*, Freiburg i.B., Erich Wewel, 1954. Ned. vert.: *De wet van Christus*, Utrecht/Antwerpen, Het Spectrum/Standaard Boekhandel, 1959. Bij de herwerking van dit boek van "Gesetz" naar "Freiheit" werd het historisch overzicht zogoed als ongewijzigd overgenomen: B. Häring, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis der christlichen Lebens*, Freiburg, Herder, 1979, p. 24-74. Ook het eerder geciteerde werk van Pinckaerts gaat op dezelfde bron terug. Een overzicht, waarbij zowel de geschiedenis van de wijsgerige en theologische ethiek beschreven worden, bestaat niet: typerend voor de wijze waarop het moderne perspectief van de scheiding van deze benaderingen retrospectief in de voorstelling van het verleden doorspeelt.

bewust van de conflictueuze keerpunten uit het verleden,<sup>33</sup> maar omdat ze vaak de eruditie missen waarover de laatsten wel beschikken, worden zij al te gemakkelijk terzijde geschoven. Zo blijft de geschiedenis die de ideologische reductie van de ethiek ter discussie zou kunnen stellen door beider toedoen togedekt, want "dit is geen ethiek" en "wie vanuit een andere hoek over ethiek heeft willen praten, laat meestal blijken dat hij onvoldoende geïnformeerd is". De erkende ethiek weet intussen niet goed waarheen zij moet vluchten. Enerzijds is zij ongelukkig, omdat zij voor een deel beseft dat zij misbruikt wordt, maar anderzijds bezorgt de heimwee naar de tijd dat zij over directe maatschappelijke macht beschikte haar teveel scrupules om te vluchten in wat haar de ivoren toren van de eruditie voorkomt. Zij heeft er precies moeite mee om in te zien dat ook eruditie maatschappelijk gezien broodnodig kan zijn. Je ziet dan ook hoe de ethicus vaak verkiest verder te vechten tegen machthebbers in de sociale groep waarbinnen de ideologie als bindmiddel fungeert, waardoor hij in feite deze ideologie nog meer bevestigt. Eigenlijk ruilt hij hiermee zijn echte ethische opgave vaak in voor een steeds meer meelijwekkende martelaarsfunctie die de ethiek niet vooruithelpt.

### **De paradox van het onderricht**

In de ethiek gaat het niet enkel over het sociale leven of over de verantwoordelijkheid die mensen hebben t.a.v. de gemeenschap waarin ze leven. De vraag die je in de westerse traditie steeds opnieuw aan de orde gesteld vindt, is die van de zin van het individuele leven, en hierbij gaat de vraag "wat is het goede?" als vanzelf over in de vraag "wat is het geluk?".

Als je deze woorden in ons huidig tijdsclimaat opnieuw in de mond neemt, krijg je vaak direct het verwijt te horen dat je een individualist bent. Het streven naar rechtvaardigheid en gelijkheid heeft een allergie verwekt voor ethische opties die het individu centraal plaatsen. Je merkt het bij je studenten die bijna reflexmatig afhaken als je in Aristoteles' *Ethica Nicomachea* aan de passage toekomt waarbij er gezegd wordt dat het uiteindelijk goede in het geluk bestaat. Een van de argumenten die Aristoteles gebruikt wekt doorgaans nog meer wrevel op: hij zegt dat wie

---

33. Dit geldt in het bijzonder voor de Franse denkers. Naast de werken van G. Gusdorf, M. Foucault en M. Serres, is het vooral de vraag naar de status van de psychoanalyse die heel wat analytici uit de kringen rond J. Lacan tot onderzoek stimuleerde. De vraag naar de verborgen band met religie wordt daarbij steeds openlijker gesteld, zoals blijkt uit de werken van A. Vergote, M. de Certeau en (vanuit een meer algemene wijsgerige optiek) van Cl. Lefort.

gelukkig is de toestand van "autarkie" heeft bereikt, d.w.z. dat hij aan zichzelf genoeg heeft.<sup>34</sup> Egoïsme? Aristoteles zelf verwachtte toen reeds deze kritiek, want hij voegt er direct aan toe:

Nu verstaan we onder in zich zelf voldoende niet wat voldoende is voor de enkeling, die een solitair leven leidt, maar ook voor zijn ouders, kinderen en vrouw en in het algemeen voor vrienden en medeburgers, daar de mens van nature een sociaal wezen is. Evenwel moet men hier een bepaalde grens trekken, want strekt men het uit tot zijn voorvaderen en afstammelingen, tot de vrienden van zijn vrienden, dan kan men tot het oneindige doorgaan.

Vanuit onze gevoeligheden zouden we direct geneigd zijn om over deze grens te gaan discussiëren, wat ons opnieuw op het terrein van de sociale rechtvaardigheid zou doen belanden. Maar misschien is het toch beter even samen met Aristoteles te pauzeren, want hij heeft ons voor de grondvraag geplaatst: waarom moet er überhaupt sociale rechtvaardigheid zijn? Waarom moet je aan ieder mens "het zijne" gunnen? Wat is dit "zijne" of, om het met de formule te zeggen die zich doorheen de ontwikkeling van onze westerse ethiek uitgekristalliseerd heeft, wat zijn de "Rechten van de mens"?

Onder de "Rechten van de mens" worden een aantal plechtige verklaringen begrepen waarvan de eerste die van 1798 is, en de meest recente die van de UNO in 1948 en de Europese verklaring van 1950. Het zou boeiend zijn de evolutie in de concrete invulling van deze "Rechten" na te gaan. Voor ons betoog is vooral de grondintuïtie van belang: al deze "Rechten van de mens" veronderstellen een zeer specifieke opvatting over de waarde van de mens als individu. Dit wordt meteen duidelijk als je het debat opent met de ideologie van collectivistische regimes.<sup>35</sup> Als westerling besef je echter nog sterker het schrille contrast met je eigen levensbeschouwing als je de oosterse spreuk hoort: "Wie honderd verlangens heeft, heeft honderd redenen om ongelukkig te zijn. Wie negen en negentig verlangens heeft, heeft negen en negentig redenen om ongelukkig te zijn. Wie acht en negentig verlangens heeft..." Toegegeven: wij riskeren hier een cliché van het Oosten neer te zetten om er op een des te duidelijkere wijze onze eigenheid tegenover te kunnen plaatsen, en de oosterse levenswijsheden kan niet anders dan gedifferentieerder en subtieler zijn dan de formule het laat uitschijnen.<sup>36</sup> Doch al heeft onze al te simpele visie op het

---

34. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I, 7. (Ned. vert. R.W. Thuijs) Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1954, p. 13.

35. De Sovjetunie onthield zich overigens bij de stemming in de UNO van de verklaring van 10 december 1948.

36. Al was het maar op de wijze waarop van de drift gebruik wordt gemaakt om aan de drift te verzaken. Het zou boeiend zijn de oosterse ascetische praktijken met die uit het Westen in detail te vergelijken om te zien waar precies de convergenties, en waar precies de verschilpunten liggen.

Oosten behoefte aan correctie, de schok die de eenduidigheid van het voorgestelde verzaken bij ons teweeg brengt is er het teken van hoezeer de westerse levensbeschouwing overtuigd is van de waarde van het individuele verlangen of, om een meer geladen term te gebruiken, van het belang van de "passie".

Ik weet wel: "verlangen" en "passie" zijn modewoorden geworden, en als je er te diep op doorgaat word je ervan verdacht je tijdverdrijf te zoeken in zeer academische kwesties. Er wordt opgeworpen: zijn er geen dwingender zaken, en hebben wij niet voldoende aan ons direct aanvoelen van wat rechtvaardig en onrechtvaardig is? Moet je hier echter niet op repliceren dat al die hooggestemde rechtvaardigheidsidealen er toch moeilijk kunnen zijn zonder het geloof in de zin van het individuele verlangen? Wat zouden wij anders willen schenken aan de onderdrukten voor wier bevrijding wij menen te moeten ijveren? Als wij geen precieze idee hebben van de vrijheid waarvan wij de pleitbezorgers zijn, riskeren wij gewoon de minder verheven vormen van het westers geloof in het menselijke verlangen te verkondigen, nl. het imperialisme van de consumptie. In ieder geval: of het nu met de vlag of met de cola gebeurt, het is telkens de impliciete overtuiging dat het individu recht heeft op "het zijne" die het ons vanzelfsprekend doet voorkomen wanneer wij andere culturen aanzetten om ruimte te maken voor ieders verlangen, en het is vanuit dit credo dat wij ze desnoods dwingen om "mensenrechten" te respecteren.

Wat is dus dit "zijne", dat wij aan ieder individu als recht toekennen, en dat wij misschien al te haastig met "een eigen verlangen" hebben gelijkgesteld, terwijl wij ons er instinctief voor gehoed hebben te spreken van "een eigen passie"? Erg algemeen kun je natuurlijk stellen dat het individu niet mag opgevat worden als een element dat enkel in dienst staat van een groter geheel. Kant heeft met zijn "categorische imperatief" de klassieke vertolking gegeven van dit grondinzicht: "Zorg er bij je handelen voor dat je de mensheid in je eigen persoon en in die van anderen steeds ook als doel op zich, en nooit enkel als middel gebruikt".<sup>37</sup> Maar er is de verdere vraag: wat is het verlangen dat wij in ieder mens moeten respecteren? Kan je gewoon zeggen: "Je moet aan ieder gunnen wat hij nodig heeft"? Het wordt er niet helderder op, want: wat is "nodig hebben"? Zolang het om elementaire behoeften gaat zoals voedsel, kleding, woning... gaat de formule op, maar het wordt ingewikkelder als iemand beweert meer comfort, meer geld of meer macht nodig te hebben, en het wordt helemaal moeilijk als iemand zijn nood komt klagen naar meer tederheid. Bij het ontwikkelen van deze bedenkingen besef je echter plots dat je als vanzelf opnieuw de taal van de verzorgende maatschappij bent gaan spreken. Ongemerkt begon je de "Rechten van de mens" te vertalen in rechten om iets te *krijgen*, en dat was aanvankelijk zeker de bedoeling niet. Toen die rechten tijdens de Franse Revolutie voor het eerst afgekondigd werden ging het op de eerste plaats om de vrijheid en de medezeggenschap van het individu in de maatschappij waar hij in

---

37. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1ste ed. 1785) Hamburg, Felix Meiner, 1957, p. 52.

leeft, om het recht om er actief bij betrokken te worden en er zijn verantwoordelijkheid in op te nemen. Deze eerste verklaring van de "Rechten" was uiteraard sterk getekend door de toenmalige politieke context, maar wanneer wij deze verklaring naar haar grondintentie toe verbreden, laat ze duidelijk blijken dat het individu in het Westen beschouwd wordt als de vrije erfgenaam van een traditie, als diegene die door zijn actief ingrijpen de cultuur in leven houdt, ervan geniet, en ze verder doet ontwikkelen.

Het gaat hierbij overigens niet alleen om een recht dat vanuit het standpunt van het individu gezien wordt, om een bezit dat het individu zich mag toeëigenen. Het gaat evenzeer om een vereiste van de cultuurontwikkeling zelf: het is doorheen de individuele beleving dat zij zich differentieert, zich uitzuivert, nieuwe mogelijkheden uitprobeert en zich verder uitkristalliseert. Er is dus een wederzijdse interactie waarbij het individu de rol van instrument en van toetssteen voor de cultuurontwikkeling vervult, terwijl de cultuur aan het individu het materiaal aanreikt waarmee het dan zijn eigen leven kan inrichten om het "geluk" na te streven.

Deze laatste zinnen hebben misschien wat abstract geklonken, maar dat kan hier ook niet anders: ze willen enkel een eerste aanduiding geven van wat een ethische reflectie over de zin van het individuele leven systematisch verder zou moeten ontwikkelen. In een statische wereldvisie, waar individuen aan vaste gedragsregels onderworpen zijn, bestaat de ethiek er alleen maar in dat de individuen voldoende weet hebben van die regels opdat de zeden zichzelf zouden voortplanten. Het ethisch onderricht is dan ook eenvoudig: de vaste gedragsregels moeten herhaald worden, en bij het onderricht moeten die specifieke emotionele krachten gehanteerd worden die het individu er op de meest efficiënte wijze toe bewegen om de voorgeschreven gedragscode te respecteren. Binnen de westerse traditie moet het echter heel anders gebeuren: het individu moet tot de vrijheid gebracht worden opdat hij zijn functie binnen de cultuurontwikkeling zou vervullen, en hierbij moet hem de ruimte gegund worden om het genot te ervaren dat hiermee verbonden is. Het ethisch onderricht bestaat dan ook vooral in de explicitering van wat het individu zelf vaag aanvoelt: dat hij gedreven wordt door een passie die hem vanuit het verleden als erfenis wordt doorgegeven, dat het zijn taak is deze passie op een eigen wijze waar te maken, en dat het geluk de ware vorm is van het genot dat de mens bij deze zoektocht begeleidt. Naast de rechtvaardigheid, die zich tegenwoordig als het object van onze eerste zorg aan ons opdringt, en andere thema's die evenmin verwaarloosd mogen worden, nemen twee termen toch van bij de aanvang een centrale plaats in de geschiedenis van de westerse ethiek: "verlangen" en "vrijheid". Er wordt echter ook steeds voor gewaarschuwd ze niet verkeerd te begrijpen: verlangen valt niet samen met gewone genotzucht, en vrijheid betekent niet hetzelfde als autonomie. Hoe moet je ze dan wel preciseren? Het steeds opnieuw stellen van deze vraag is precies de opgave van de ethische reflectie. Zij moet proberen de dynamiek te thematiseren die de mens in zijn leven drijft.

Opdat deze reflectie zou kunnen plaatsgrijpen is er echter meer nodig dan alleen maar "ethiek" in de technische betekenis van het woord. De gehele wereld van de cultuur is ervoor vereist: religie, kunst en wetenschap, toneel en romanliteratuur, muziek en architectuur, directe en gestileerde omgangsvormen tussen mensen, volksdevoties en opera - alles waar het individu zijn relatie tot de hem omringende wereld mee uitdrukt, zowel in zijn mogelijkheid om er zich in onder te dompelen, als in zijn mogelijkheid om er afstand van te nemen. Zonder het onderricht in het ruimere ethische veld is er geen onderwijs in de ethiek mogelijk, en het eerste is voor de ethiek ongetwijfeld belangrijker dan de vakkundigheid in de ethiek als technische discipline. Wie niet in een roman kan opgaan maar wel voortdurend over ethische kwesties debatteert legt een verdachte bekommernis aan de dag.<sup>38</sup>

Wat is binnen dit perspectief de taak van een leermeester? Die van de introductie tot de cultuur. Het is op dit essentiële punt dat de westerse leermeester verschilt van de goeroe. Een goeroe is iemand die door de leerling tot model genomen wordt, door wiens persoonlijkheid hij zich laat overweldigen zodat hij er zijn eigen identiteit bij verliest, tot hij door de assimilatie van de persoonlijkheid van de andere zelf een goeroe geworden is. Dit is inderdaad een mogelijke wijze waarop een cultuur kan overgedragen worden, en dit zowel op elitaire wijze, van geïnitieerde op geïnitieerde, als op de meer massale wijzen van gedicteerde cultuuroverdracht. Het Westen heeft daarentegen de directe emotionele band tussen leermeester en leerling doorbroken door het creëren van een institutie: het Westen heeft de school uitgevonden. Dit betekent dat de leermeester drager werd gemaakt van een boodschap die niet de boodschap van hemzelf is als individu, en dat de relatie tot de leermeester tot een type van menselijke relatie werd gemaakt dat verschilt van de relatie binnen een familie omdat beide types van relaties elkaar in evenwicht moeten houden.

De laatste twee punten hebben de laatste jaren tot heel wat misverstanden geleid. Er is hevig gepolemiseerd over de vraag of je al dan niet autoritair moest zijn, en zonder in te zien dat het om een verschillend probleem gaat werd er ook geredetwist over de vraag hoezeer een leerkracht zich bij het onderricht over levensbelangrijke zaken met zijn persoon moest engageren. Een aantal problemen moeten hier onderscheiden worden. Men kan zich de vraag stellen of

---

38. Hier valt een klassieke opwerping te verwachten: "Iemand die geen hoogstaande culturele ontwikkeling heeft, is dus volgens U minder moreel dan iemand die dit niveau wél bereikt heeft?" Wanneer deze mengeling van vraagtoon en uitroep niet gesteld wordt vanuit een ressentiment, komt dit dwepen met de charmes van de natuurlijke eenvoud vaak uit de mond van mensen die zelf iets minder eenvoudig zijn. Marie-Antoinette speelde te Versailles graag herderinnetje, en kerkelijke potentaten roemen nogal eens het eenvoudige geloof van de kolenboer (la foi du charbonnier), terwijl zij zichzelf nederig tevreden stellen met een tweede naïviteit (die vaak erger is dan de eerste). Toch kan de vraag soms een reëel probleem uitdrukken, waar er niet direct een antwoord op te geven valt: zijn bepaalde sectoren van de ethiek (B.v. de rechtvaardigheid of de waarheidsliefde) niet van zo'n fundamenteel belang, dat je ze ook in hun geïsoleerdheid moet verkiezen t.o.v. van andere sectoren (B.v. kunstzinnigheid, intellectuele nieuwsgierigheid) wanneer die als enige deugden nagestreefd worden?



er bij het onderricht eisen mogen gesteld worden, en het is vanzelfsprekend dat de eis moet gesteld worden dat een student ijver aan de dag legt en zich onderwerpt aan de ascese die door het aanleren van een "discipline" vereist wordt. Men kan zich de vraag stellen of een leermeester op zijn woord geloofd moet worden. Het antwoord is duidelijk: neen. Het is niet omdat een leermeester het zegt dat iets waar is. Tegen de algemeen-menselijke neiging in om zich vast te klampen aan het gezagvolle woord van een ander moet diegene die onderricht wordt ertoe gebracht worden de waarde van het argument te ontdekken. Een derde vraag betreft de relatie die de leermeester ontwikkelt t.a.v. diegene die hij onderricht, en daar heersen de sterkste misverstanden. Meestal debatteert men over de vraag of die sterk of laks moet zijn, terwijl de essentie hierin ligt dat die relatie van een andere aard moet zijn dan het prototype van de gezagsrelatie, zoals die zich tussen kinderen en ouders ontwikkelt.

Een verdere uitdieping van dit probleem verheldert ook een ander discussiepunt, dat misschien is blijven hangen toen wij hoger stelden dat de leermeester in het Westen niet zijn eigen persoonlijke boodschap hoort over te dragen, maar dat hij de bemiddelaar van de cultuur moet zijn. Twee verschillende consequenties zouden hieraan vastgeknoopt kunnen worden. Ofwel zeg je dat de leerkracht op geen enkele wijze zijn leerlingen persoonlijk mag beïnvloeden, en dan krijg je het beeld van de leraar die enkel informatie geeft: droogweg, ongeïnteresseerd, als de encyclopedie die als een willoos instrument in de kast kan opgeborgen worden. Ofwel zeg je dat de leraar wel degelijk met enthousiasme een boodschap mag overbrengen, maar dat hij zich als individu moet wegcijferen, en dat hij dus de boodschap van anderen moet doorgeven, dus: de heersende ideologie. Beide voorstellingen van zaken zijn grondig verkeerd. Een leermeester is wel degelijk als individu met zijn passie betrokken bij het onderwijs, maar dan wel omwille van dit onderwijs zelf: hij is gepassioneerd door het object waarover hij te onderrichten heeft, of, zoals het woordgebruik het treffend zegt, door zijn "materie". Er is geen goede leraar scheikunde die niet droomt van reageerbuisen, of geen goede leraar geschiedenis die niet met weemoed Eleonora van Provence nastaat op haar paard door Aquitanië. Het is precies door deze passie dat hij zijn leerlingen tot een pedagogische relatie moet verlokken: dus niet omdat hij jonger en sympathieker is dan zijn collega's en daarbij beter kan voetballen, maar omdat hij genot uitstraalt bij het verzorgen van zijn vakgebied.<sup>39</sup>

Dit geldt niet alleen voor scheikunde en geschiedenis, maar ook voor het vakgebied dat "ethiek" heet. Hierbij verlaat je wel het veld van particuliere en welomschreven studieobjecten voor een bredere reflectie over de mens. Dit heeft tot gevolg dat de leermeester veeleisender zal moeten zijn en er tegelijk met meer zorg over zal moeten waken dat hij het eigen vrije denken van de leerling stimuleert. Hij moet daarom zijn passie voor concrete ethische problemen niet

---

39. P. Vandermeersch, 'De invloed van de relatie leraar-leerling op het doorgeven van waarden', in: *Waardenopvoeding in gelovig perspectief. Van zelfontplooiing naar solidariteit*, Leuven, Acco, 1983, p. 37-52.

verbergen, maar hij zal er zich wel voor moeten hoeden om al te snel te laten blijken waar hij de oplossing van de gestelde vragen meent te kunnen vinden. Meer dan op andere vakgebieden vergt de pedagogische relatie hier een wijze mengeling van veeleisendheid, vertrouwen, vriendelijke uitdaging en ironie. Misschien is het dan ook goed dat een leermeester zijn andere deugden verbergt om in zijn voorkomen de centrale deugd te cultiveren die van oudsher de kern uitmaakt van de westerse ethiek: die van de beschouwing.

In een tijd waar de ideologie ons steeds opnieuw herhaalt dat de "levensbeschouwing" belangrijk is, moeten wij misschien op de eerste plaats de betekenis van de "beschouwing" herontdekken. De westerse beschouwing bestaat niet in het cultiveren van de innerlijke leegte. Zij heeft niets te maken met koude lendendoekjes die op Himalaya-hoogtes lotushoudingen omgorden. De westerse beschouwing is ons vleeselijker nabij: zij bestaat in de passie die ons drijft om de dingen om ons heen steeds verder in detail te onderzoeken en in de tegenbeweging van de afstandsname, waarbij wij de werkelijkheid in een moment van rust met bewondering en verwondering bekijken, en er dankbaar bij verwijlen dat zij zo mooi, zo curieus en zo grappig is. De beschouwing houdt relativering in, maar niet die relativering die het doet voorkomen dat alles overbodig is. Integendeel. Het gaat om de relativering vanuit het besef dat het beperkte in zijn beperktheid drager is van een absolute betekenis: de westerse beschouwing is verbonden met westerse religiositeit.

Maar als leermeester mag je deze woorden niet al te gemakkelijk uitspreken: men zou je op je woord kunnen geloven. Diepzinnigheid kan tot de meest verlokkelijke vorm van entertainment gedegradeerd worden. De paradox van het onderricht brengt je er dan ook vaak toe je eigen opvatting in te slikken en naar andere leermeesters te verwijzen, om de traditie te respecteren waarvoor je borg hoort te staan:<sup>40</sup>

We people of the page, intent gazers at what there is to see, invisible to the naked eye, because of how we know, know also that the world, mindless, regularly refuses to become a text analogue. Living between those two worlds, respecting both, our vocation is to make interpretations that will not collapse one into the other. An interminable making of interpretations is the duty of the teacher; in this duty of mindfulness, never fully to be discharged, he is freer than most other citizens. That unique condition can only exist if academics do not try to destroy it by a frequent taking of sides, as auxiliaries in the ever-changing struggle for power.

---

40. Graag wordt hier verwezen naar een van de meest indringende boeken over deze problematiek: Ph. Rieff, *Fellow Teachers*, (1ste ed.: New York, Harper & Row, 1972) Chicago, The University of Chicago Press, 1985. Het citaat staat op p. 4.